Александр Дугин

Метафизика Благой Вести

(православный эзотеризм)

ВВЕДЕНИЕ

Глава I

Христианская метафизика: сущность проблемы

Христианство является той традицией, чье метафизическое измерение изучено менее всего. Это довольно парадоксально, так как, казалось бы, именно глубинное исследование христианства, религии Запада, должно привлекать всех тех, кто интересуются метафизикой и вслед за Геноном пытаются осмыслить наиболее глубокие аспекты Традиции. И тем не менее все споры вокруг христианства в кругах традиционалистов, как правило, ограничиваются довольно второстепенными, прикладными вопросами относительно виртуальной инициации церковных таинств, отсутствия идеи циклического времени и т. д. За всем этим просматривается молчаливое согласие традиционалистов в отношении того, что христианство не более чем редуцированная, неполная традиция, чей эзотеризм практически утрачен, а метафизическое содержание невозможно вычленить из плотной завесы экзотерического, схоластического богословия и смутных, субъективных интуиций мистиков. Все попытки выявить соответствия между основными принципами христианства и концептуальными категориями других, более развитых метафизически, традиций (в первую очередь, индуизма) давали весьма жалкий результат и основывались на натяжках и пристрастном стремлении любой ценой прийти к результатам, совпадающим с концепцией Генона (ярче всего это видно в книге аббата Анри Стефана “Введение в христианский эзотеризм”[1]).

Объяснение этого обстоятельства, однако, довольно просто. Дело в том, что генонистский подход получил распространение только в узких кругах интеллектуальной элиты Запада, где под христианством традиционно понимается, в лучшем случае, католицизм. Но специфика католицизма такова, что начиная с момента отпадения Западной Церкви от Восточной он строил свою догматическую и интеллектуальную базу как раз на сознательном отказе от метафизического содержания христианства; при этом все схоластические конструкции были, по сути, стремлением развить стройную богословскую доктрину при полном игнорировании онтологических и метафизических элементов, которые, на самом деле, не только присутствовали в христианской традиции до схизмы, но сохранились в ней и после раскола.

Правда, сохранились они исключительно в Церкви Восточной, т. е. в лоне Православия. Но об этом католики, и даже самые глубокие из них, кажется, и не подозревали.

Со своей стороны, Православие, сохранившее онтологическую и метафизическую полноценность, не могло начиная с определенного момента утвердить свое метафизическое содержание (т. е. собственно христианскую метафизику) в ясных категориях, и вскоре после окончания “паламитских споров”, когда православный эзотеризм совершил свой последний в истории ослепительный взлет, эта линия была несколько маргинализирована и “заморожена”, приоритет же был отдан более экзотерическим сторонам Церкви. В конце XIX — начале XX вв. многие русские богословы, и даже светские философы, интуитивно догадываясь об особой метафизической природе Православия, пытались сформулировать некоторые принципы, возродить забытое измерение этой традиции. Однако чаще всего такие попытки не давали серьезных результатов, поскольку никто из них не был знаком с трудами Генона, откуда только и можно, на наш взгляд, в настоящее время почерпнуть адекватное знание о важнейших пропорциях структуры полноценной метафизики.

Можно сказать, что у западных традиционалистов имелся интеллектуальный инструментарий, выработанный Геноном, но не было адекватного объекта его приложения, так как католицизм принципиально не позволяет перейти от экзотерического к эзотерическому и метафизическому уровням, и более того, ставит на этом пути непреодолимые преграды. У православных же был и есть полноценный объект — церковное христианское православное Предание и полноценная, нередуцированная догматика, — но отсутствовал адекватный метафизический инструментарий. Так, по двум противоположным причинам и на Западе и на Востоке самая распространенная, самая известная, знакомая и близкая традиция — христианство — осталась наиболее непознанной, загадочной и закрытой, в то время как традиционалисты довольно хорошо освоили и исламскую метафизику, и буддизм, и индуизм, и даосизм, и даже некоторые архаические культы. Далекое и экзотическое стало парадоксальным образом ближе современным исследователям, номинально принадлежащим к христианской цивилизации, чем “свое”, привычное и близкое.

Как бы то ни было, первое знакомство русских с идеями Генона[2] позволяет наметить выход из этой тупиковой ситуации и попробовать сопоставить общую метафизическую картину с догматами православного христианства. Не следует заблуждаться относительно простоты такого исследования. Практически полное отсутствие ссылок на Православие у традиционалистских

авторитетов делает эту задачу крайне сложной и рискованной. И тем не менее, не претендуя на окончательную истину в этом вопросе и оставляя открытой дорогу для альтернативных поисков, мы попытаемся понять в данной работе метафизическую природу Православия и, следовательно, приблизиться к формулировке и осознанию сущности христианской метафизики.

ЧАСТЬ I. МЕТАФИЗИКА ПРАВОСЛАВНЫХ ДОГМАТОВ

Глава II

Три аспекта метафизического абсолюта

Высшей категорией полноценной метафизики является “абсолют”. В своей книге “Множество состояний существа” Рене Генон дает исчерпывающее описание этой реальности. Смысл исследования абсолюта у Генона сводится к следующему.[3] — Абсолют совпадает с бесконечностью или метафизическим Всем. “Бесконечность” в концептуальном смысле представляет собой отрицательную категорию, так как ее определение основывается на отрицании предела, конца, и следовательно, строго говоря, определить ее не представляется возможным. Но такая отрицательная формулировка, по Генону, не должна пониматься буквально, поскольку это отрицание есть лишь следствие онтологической и космологической позиции существ, принадлежащих к реальности относительной.

Иными словами, отрицательность бесконечности проистекает из взгляда на нее с позиции конечности, тогда как сама в себе она, напротив, тождественна высшей метафизической утвердительности. Важно сразу подчеркнуть, что бесконечность (=абсолют) не совпадает с чистым бытием, и соответственно, метафизика (учение о высших принципах) не является синонимом онтологии (учения о бытии). Подробнее об этом ниже.[4]

В бесконечности Генон различает два аспекта: один — условно “активный”, другой — условно “пассивный”, хотя, как он подчеркивает, определения “активности” и “пассивности” существуют только для “внешнего” взгляда, а в самом абсолюте они могут характеризоваться как-то иначе. “Активный” аспект абсолюта Генон определяет как собственно бесконечность или как формулу “бесконечность = бесконечность”. “Пассивный” аспект — это универсальная возможность или всевозможность, а ее формула — “бесконечность = всевозможности”. “Пассивность” в данном случае означает, что бесконечность обращена к конечному своей стороной, тождественной возможности, а “активность” — что бесконечность обращена своей стороной, тождественной бесконечности, к себе самой. Всевозможность как “пассивный” аспект абсолюта называется в терминах дальневосточной традиции “небытием”, а в ведантистской традиции — “асат” (тоже “небытие”,

“а-сат”). Сразу же можно указать на аналогию с концепцией православного мистического богослова св. Дионисия Ареопагита, который определял Бога как апофатическое (принципиально непознаваемое) Начало, превышающее и тем самым отрицающее любое определение, в том числе и определение “бытийности” (так Ареопагит говорит о “сверхсущности” Божества, т. е. о его превосходстве над всем тем, что включается в понятие бытия[5]).

Поскольку мы заведомо пребываем в рамках конечного (даже если вопрос стоит о высших онтологических принципах), то имеет смысл рассматривать почти исключительно “пассивный” аспект абсолюта, взятый как всевозможность. Эта всевозможность также имеет два аспекта. Один аспект всевозможности обозначен как возможность непроявления. Это “активный” аспект всевозможности, тогда как “пассивным” аспектом всевозможности является возможность проявления. Возможность непроявления считается “активным”, а возможность проявления “пассивным” началами, поскольку первая из них не предполагает никакого определения или ограничения всевозможности, тогда как вторая их подразумевает. Очевидно, что возможность непроявления более соответствует “природе” всевозможности, нежели возможность проявления, хотя при рассмотрении всего абсолюта целиком (т. е. как чистой всевозможности “совокупно” с чистой бесконечностью) это соответствие не так уж и однозначно.[6]

Возможность проявления совпадает с чистым бытием или с его сущностной, “активной” стороной. Чистое бытие несет в себе все то, что составляет содержание проявления, но при этом само не принадлежит к сфере проявления, оставаясь внутри всевозможности особой возможностью, контрастирующей со всеми остальными возможностями именно тем, что она одна предполагает проявление, тогда как все остальные (собирательно называемые возможностью непроявления) — нет.

Генон указывает, что символом всевозможности, охватывающей и возможность проявления и возможность непроявления, является метафизический ноль. Чистое бытие (= возможность проявления) есть метафизическая единица, которая при этом является не чем иным, как “утвержденным метафизическим нолем”. Иными словами, чистое бытие не есть нечто другое, нежели общая всевозможность, оно есть лишь особый, частный (и довольно парадоксальный) образ ее метафизического утверждения.

Итак, даже не выходя за рамки абсолюта, не вступая в сферу проявления, где абсолют действительно отчуждается от своей сущностной природы, мы получили три основополагающие метафизические категории, которые, будучи первейшими и метафизически приоритетными, не могут не влиять на дальнейшую

логику проявления, составляя его сущностную парадигму.

Первая и высшая категория — это бесконечность, “активный” аспект абсолюта, его абсолютное тождество с самим собой. Вторая категория — это возможность непроявления, принадлежащая к “пассивному” аспекту абсолюта, но в то же время воплощающая в себе “активный” аспект всевозможности. И третья категория — возможность проявления, являющаяся наиболее “пассивной” инстанцией в рамках всей бесконечности, но вместе с тем представляющая собой высший принцип для всего проявления.

Все три категории принадлежат к сфере небытия. При этом их можно определить и иначе: возможность непроявления (чистое небытие), возможность проявления (чистое бытие), бесконечность или абсолют (совокупность чистого бытия и чистого небытия).

Для строгости изложения следует сделать отступление и уточнить используемые нами метафизические термины. Возможность проявления — это определение некоторой метафизической инстанции, рассматриваемой из сферы проявленного. И глядя из этой сферы, никак иначе назвать аспект всевозможности, являющийся непосредственной причиной проявления, нельзя.

Точно так же дело обстоит и с возможностью непроявления, которая охватывает для взгляда из проявленного все то, что, будучи метафизически возможным, не “соучаствует” в принципиальном обеспечении проявления. Так как мы заведомо находимся в проявленном, то точнее всего говорить об аспектах всевозможности, соотнося их именно с проявлением. Но отвлекаясь от сферы проявления, можно использовать и иные термины.

Ими будут чистое бытие и чистое небытие. Добавление характеристики “чистое” означает здесь абсолютизацию качеств, т. е. бытийность бытия и небытийность небытия. Такое определение не отражает отношения этих аспектов всевозможности к проявленному и описывает их безотносительно чему бы то ни было. Очень важно понять, что само чистое бытие, на самом деле являясь принципом, не есть, но находится в основе всего того, что есть. Чистое небытие тоже не есть, но не находится в основе всего того, что есть. Таким образом, чистое бытие принадлежит к небытию, но отлично от чистого небытия. Чистое небытие, в свою очередь, не только не есть, но и не может быть (в то время как чистое бытие может). И наконец, можно рассмотреть отношения этих двух метафизических принципов к самой всевозможности, т. е. не извне, из проявленного, а изнутри, из сферы чисто возможного. В этом случае возможность проявления будет определяться как возможность бытия, а возможность непроявления — как возможность не-бытия. Термин “возможность не-бытия” (где

слово "не-бытие" написано через дефис) следут писать именно так по следующей причине: речь здесь идет не о том, что небытие возможно, так как в рамках всевозможности оно, напротив, действительно, но о метафизическом утверждении такой возможности, которая коренным образом отлична от возможности бытия (и, соответственно, возможности проявления) и определяется единственно через отрицание конкретной возможности — возможности бытия.

Теперь можно расположить все термины иерархически. Взгляд извне, из проявленного, различает два аспекта всевозможности: возможность проявления и возможность непроявления. Такие определения представляют собой как бы самый "низший" уровень абсолюта, сопоставленного с чем-то внешним по отношению к нему, неабсолютным. В самих себе и безотносительно к более внутренним и более внешним реальностям эти аспекты могут быть названы, соответственно, "чистым бытием" и "чистым небытием". И наконец, в наиболее высоком и внутреннем измерении они определяются как "возможность бытия" и "возможность не-бытия".

В сущности, для всего проявленного эти термины являются синонимами, и поэтому, употребляя их, мы указываем на одни и те же принципы: возможность проявления = чистое бытие = возможность бытия и возможность непроявления = чистое небытие = возможность не-бытия.

Но поскольку мы, естественным образом, рассматриваем сферу всевозможности извне, то удобнее использовать именно термины "возможность проявления" и "возможность непроявления", подразумевая в каждом из них наличие более глубоких и внутренних измерений (не акцентируя это специально, чтобы не перегружать изложение).

Теперь отметим один важнейший аспект: Генон всегда утверждает, что по отношению к чистому бытию и чистому небытию чистый абсолют[7] выступает именно как "совокупность", как некая математическая сумма. С нашей же точки зрения, речь идет о более сложном соотношении одной "активной" и двух "пассивных" инстанций в бесконечности. К этому, однако, мы вернемся в дальнейшем.

Как бы то ни было, в метафизическом абсолюте явно наличествует Троица, причем поразительно, что ее качество может быть наилучшим образом охарактеризовано формулой "нераздельная и неслиянная", а также "единосущная". Эта Троица состоит из неутвержденного метафизического ноля (возможность непроявления, чистое небытие), утвержденного метафизического ноля (возможность проявления, чистое бытие) и интегрирующей исто-

ковой инстанции утвержденного и неутвержденного одновременно метафизического ноля.

Трудно избежать напрашивающегося отождествления этой метафизической Троицы, принадлежащей небытию, с апофатическим аспектом Триединого Бога у св. Дионисия Ареопагита.[8] Поразительно, в какой степени именно в данном случае уместно говорить о метафизической “единосущности, неслиянности и нераздельности”, так как полноценное представление о внутренней структуре абсолюта делает необходимым выделение в нем именно трех аспектов, ни больше и ни меньше. Любое сокращение или добавление здесь приведет к тому, что вся метафизическая картина исказится, утратит полноту или приобретет излишнее, необязательное определение.

Глава III

Апофатика трех лиц

Если метафизическое понимание троичности как сущностного характера абсолюта обнаруживает себя через такие определения, как “единосущность, нераздельность и неслиянность”, и здесь, действительно, можно говорить о некотором соответствии между высшими пределами христианского мистического созерцания и универсальной метафизической доктриной,[9] то с выяснением метафизического распределения лиц в этой апофатической трансцендентной Троице дело обстоит гораздо сложнее. Сразу отметим, что католическое Credo, с его догматом о Filioque и вытекающим отсюда “субординатизмом”, т. е. строгим иерархическим подчинением одного лица другому,[10] вообще не позволяет наметить никаких соответствий между аспектами абсолюта и лицами Троицы, так как мы сразу же сталкиваемся с непреодолимыми противоречиями между догматическими характеристиками божественных лиц[11] и метафизической сущностью трех внутренних аспектов бесконечности. Так как Святой Дух у католиков исходит от Отца и от Сына, а не только от Отца, являясь иерархически “третьим” и “низшим”, при переходе от богословия к метафизике Он может соответствовать только наиболее “пассивной” стороне абсолюта, т. е. возможности проявления.[12] Однако это приводит к противоречию между качественной метафизической характеристикой возможности непроявления как “скрытой”, сугубо “несветовой” стороны всевозможности, и догматическими атрибутами второго лица Пресвятой Троицы. Итак, полное расхождение в богословских и метафизических определениях вряд ли позволяет всерьез говорить о вышеобозначенном

соотнесении Троицы и абсолюта при принятии формулировки католического Credo.

Можно предположить, что столкновение с подобным противоречием и удержало католических традиционалистов от попытки метафизического толкования Троицы. Встать же на догматическую позицию Православия они не могли в силу вполне понятного следования нормам западной Церкви и схоластической инерции, которую даже Генон никогда серьезно не критиковал.

Как бы то ни было, в русле Православия перенос богословских характеристик на метафизический абсолют, хотя и не является простым делом, но и не влечет за собой неснимаемых противоречий, как в случае католической догматики. И утверждение об исхождении Духа Святого только от Отца, и подчеркивание того, что он изводится Сыном (а не исходит совместно из Сына и Отца), резко меняет всю картину.

Заметим, что в данном случае мы говорим об особом апофатическом видении Троицы, которое названо у св. Дионисия Ареопагита “сверхсущностным”. Св. Дионисий говорит о “uperousia”, “сверхэссенции”, о наиболее трансцендентном и чисто метафизическом понимании Божества, которое отлично от онтологического (бытийного) его понимания. Такое разделение на сущностный (бытийный, онтологический) и сверхсущностный (сверхбытийный, метафизический, абсолютный) аспекты Троического Божества никоим образом не удваивает Троицу, не делит ее на две половины. Просто проявленное (и тем более тварное) существо не может схватить одновременно оба этих аспекта бесконечности как нечто единое (чем они на самом деле являются). Можно сказать вместе с Геноном, что такое деление есть результат нашего взгляда, а не внутреннее качество самого Бога. Однако троичность (точнее, триединство) абсолюта в христианской перспективе, напротив, должна быть понята именно как внутрибожественное качество, а не только как продукт ограниченности познающей перспективы человека. Удвоение Троицы, схватывание ее отдельно как бытийной и как сверхбытийной, есть результат “оптической” иллюзии созерцания со стороны проявленных существ. Троичность же присуща Божеству как внутренняя основополагающая характеристика. Можно сказать, что деление Божества на бытийные и сверхбытийные аспекты прекращается в момент снятия проявления, его свертывания. Триединство же Божие сохраняется и “после” этого, будучи совершенно независимым от проявления как факта.[13]

Сделав последнее уточнение, можно предложить распределение метафизических аспектов абсолюта между тремя лицами Пресвятой Троицы. Бог-Отец безусловно соотносится с “активной”

стороной абсолюта, т. е. является самой бесконечностью и самим абсолютом в его наиболее совершенном и полном самотождестве. Очевидно, что самотождественная бесконечность объемлет и свой “пассивный” аспект, т. е. является первичной по отношению ко всевозможности во всех ее оттенках. Наибольшие проблемы вызывает выяснение соответствия между двумя остальными лицами Троицы и аспектами абсолюта. Очевидно, что каждое лицо должно соотноситься с одним из двух самых общих видов возможности, т. е. с возможностью проявления и возможностью непроявления, из которых и состоит собственно всевозможность.

Символические соответствия заставляют отождествить Бога-Сына с возможностью проявления,[14] а Бога-Святого Духа — с возможностью непроявления.[15] Здесь возникает первое затруднение. С чисто метафизической точки зрения, возможность проявления является более “пассивной” стороной всевозможности, нежели возможность непроявления, но в христианском созерцании, даже при православном утверждении равенства трех божественных лиц и при явном отказе Восточной Церкви от “субординатизма”, ударение падает на особую близость между Отцом и Сыном. Но если принять во внимание последнее замечание, мы вынуждены будем снова вернуться к католической перспективе и к отождествлению возможности непроявления с Сыном, а возможности проявления со Святым Духом, что, как отмечалось, противоречит догматическому символизму личностных атрибутов, приписываемых, соответственно, Сыну и Святому Духу.

Чтобы сдвинуться с мертвой точки, следует принять все же первое отождествление (возможность проявления = Сын, возможность непроявления = Дух Святой) и постараться отыскать причину некоторого нарушения метафизической иерархии внутри абсолюта в христианстве. Во-первых, само условное разделение всевозможности на возможность проявления и возможность непроявления возникает только благодаря фиксации именно возможности проявления, которая вносит в однородную сверхбытийную “тьму”[16] абсолюта первый “чужеродный” элемент. И только “после” этого внесения — как трансцендентное отрицание[17] этой возможности проявления — проясняется специфический статус возможности непроявления, соответствующий заново утвержденному самотождеству всевозможности, затронутой перспективой (пусть номинальной) “отхода” от этого самотождества. Таким образом, метафизически предшествующий “активный” аспект всевозможности, возможность непроявления, обнаруживает свою сущностную идентичность, лишь отвечая на вызов “пассивного” аспекта. Здесь можно вспомнить евангельскую формулу: “И свет во тьме светится, и тьма его не объят”.[18] Невиди-

мый свет возможности проявления засветился во тьме всевозможности, и то, что не объяло его, обнаружилось как новая особая тьма, отличная от невидимого света, как тьма возможности непроявления.

В христианских терминах, акцентирование возможности проявления можно уподобить предвечному “рождению Сына” от Отца без матери (возникновение невидимого света). В таком случае сгущение трансцендентной тьмы возможности непроявления логически соотносится с “исхождением” из Отца третьего лица Пресвятой Троицы. При этом становится понятным, почему Дух Святый изводится именно Сыном. — Зажегшийся невидимый свет “провоцирует” трансцендентную тьму возможности непроявления на утверждение своей сущностной самоидентификации перед лицом обнаружения в рамках всевозможности такой парадоксальной возможности, которая, будучи возможной, противоположна (или “несовозможна”, в терминах Лейбница) остальным возможностям, определяющимся отныне совокупно как общая возможность непроявления. В христианской традиции подчеркивается, что второе лицо Троицы, Сын, является “открытым”, “явным”, а третье лицо, Дух Святый, напротив, “закрытым” и “тайным”. Еще один важнейший пункт. Христианская традиция рассматривает космогонию, сакральную историю и эсхатологию как процесс триединого божественного кенозиса (дословно, “истощания”), т. е. жертвенного самоумаления Божества. Это самоумаление, любовь Бога к тому, что им сущностно не является, видится христианам как главнейшее, интимнейшее божественное качество. Такой жертвенный, “кенотический” характер христиански понятого абсолюта во многом определяет и метафизическую иерархию самой бесконечности, где на первое из двух оставшихся мест — после утверждения полного и совершенного верховенства тождественности бесконечности самой себе в ее “активном” аспекте — становится именно Сын (возможность проявления) как аспект, наиболее отмеченный перспективой “кенозиса”, “самоумаления”, “истощания”, “самоопустошения”, “жертвенности”. И здесь становится внезапно понятным, почему Восточная Церковь так настаивала на неприятии Filioque, “субординатизма”, и на сохранении строгой православной формулировки. В этом случае “этический” приоритет “рожденного” Сына на уровне абсолюта не противоречил самостоятельной и даже метафизически более важной позиции “исшедшего” Святого Духа. Между вторым и третьим лицами Пресвятой Троицы утверждалось такое соотношение, которое и не отрицало явно метафизической роли возможности непроявления и не искажало специфики сугубо христианской ценности божественного “кенозиса”. Более того, цен-

ность “кенозиса” распространялась и на сам абсолют в его высшем понимании, а значит, жертвенный характер Сына приоткрывал таинственную благосклонность самого Отца к жертвенной ориентации вообще.

Этот последний момент показывает, что бесконечность в ее сущностном аспекте есть нечто большее (вопреки Генону), нежели только “совокупность” чистого бытия (Сына) и чистого небытия (Духа Святого). В перспективе христианской метафизики сущность бесконечности таинственно проступает в благоволении к “кенозису” самого абсолюта, а это придает проявлению, начиная с уровня возможности проявления, дополнительный сокровенный смысл, который начисто отсутствует в Веданте, даосизме или исламской метафизике.

Троический догмат потому и выделяет первое лицо Троицы, Бога-Отца, в самостоятельную Личность, что видит в этом исток великой метафизической загадки, коренящейся не просто в “объективной” структуре всевозможности, а в некоторой парадоксальной воле высшего абсолюта, в тайной и непостижимой склонности самой бесконечности. Можно даже сказать, что по ту сторону “совокупности” утвержденного метафизического ноля и неутвержденного метафизического ноля (что, по Генону и Веданте, должно исчерпывающе описать абсолют) христианская метафизика провидит некую особую “дополнительную”, метафизически неочевидную тайну, парадоксально намекающую на такое качество бесконечности, которое сверхразумно выходит за “пределы” самого метафизического ноля, не имеющего пределов.

И если наша интуиция верна, то христианская метафизика есть в своей сути не просто вариация единой традиционной метафизики, но особая и исключительная ее разновидность.

Глава IV

Мир божественных энергий (вечный канун творения)

Подчеркнем, чтобы избежать двусмысленности, что все высказанные выше соображения относились исключительно ко “внутренним” аспектам абсолюта, радикально предшествующим проявлению и, соответственно, творению, которое является более конкретной и специфической вариацией проявления (подробнее об этом в следующих главах). Апофатическая Троица (или сверхбытийная Троица) находится далеко за пределами собственно религиозного взгляда, и поэтому к ней можно применить только самые общие, самые глубинные определения троического таин-

ства, а не все то, что догматически входит в характеристику Троицы[19] в обычном богословии, сотериологии и космологии. Эта абсолютная Троица принадлежит сущностно к сфере небытия, к полю метафизических возможностей и никак не затрагивается всеми последующими этапами конкретизации в проявлении, вплоть до творения и промыслительной священной истории. Эта метафизическая Троица несозерцаема и немыслима, она лежит в области чисто трансцендентного, и поэтому ее можно назвать Троицей "сверхсущественной" и даже "сверхбожественной". Но будучи тайной структурой абсолюта, она пребывает в основе всех остальных, более низких онтологических уровней реальности, предопределяя строй вселенной, ее логику, ее ориентиры, ее характер. С точки зрения символизма метафизических чисел, такая Троица относится к метафизическому нолю и радикально предшествует не только метафизической первопаре, но и метафизической единице. Она созидается не путем сложения или утроения единицы. Напротив, она является импульсом к возникновению единицы, которая, в свою очередь, предшествует всякому проявлению.

Метафизика утверждает, что процесс проявления начинается с раздвоения возможности проявления (чистого бытия) на две метафизические составляющие — на "активный" принцип проявления и на "пассивный" принцип проявления (в индуизме — пуруша и пракрити). "Активным" принципом становится возможность проявления в своем самотождестве, а "пассивным" — его онтологический антипод. (Напомним, что отныне мы находимся не только в сфере метафизики, но и в сфере онтологии, так как речь идет о модификациях внутри бытия). Этот онтологический антипод в разных традициях имеет разные имена. В индуизме — это "мулапракрити" ("корневая пракрити"), в даосизме — женский принцип "инь", в схоластической терминологии — "natura",-[20] "природа" и т. д. Если возможность проявления есть метафизический "предел" кенозиса самого абсолюта, то natura есть онтологический "предел" кенозиса чистого бытия или возможности проявления. В аристотелевской традиции этот принцип называется "materia prima",[21] "первоматерия".

Первоматерия проявления является онтологическим принципом, субстанциальной основой вселенной, и поэтому сама она остается вне проявления, выступая в проявлении лишь косвенно, через свои производные. Поэтому актуализация пассивного принципа проявления еще не кладет начала проявлению как таковому, но предшествует ему, образуя субстанциальную предпосылку, дополняющую предпосылку эссенциальную, воплощенную в возможности проявления (чистом бытии). Первоматерия рассматри-

вается иногда как метафизическое число два, хотя, строго говоря, и метафизическая единица, и метафизическая двойка не принадлежат к проявлению и являются модификациями “потенциальных чисел”, строгое разделение между которыми не является актуальным и ясно обозначенным. Речь идет об особых метафизических числах, не имеющих никаких аналогий в проявленной реальности. Ни один (утвержденный метафизический ноль), ни два (субстанция проявления) не выступают в проявлении как фиксируемые категории. Они приобретают истинный онтологический объем в проявленном только после появления имманентного третьего.

Все разновидности метафизических доктрин знают об этой особой инстанции, лежащей между абсолютом самим по себе, между чисто трансцендентными реальностями, включая возможность бытия, и тем, что является собственно проявленным миром. Эта промежуточная, посредующая инстанция чаще всего символизируется женским началом. Наиболее подробно эта концепция развита в индуистской доктрине пракрити и в каббалистической концепции “шекины”, “женской” ипостаси Божества. На первый взгляд, в христианской доктрине нет данного звена, и процесс проявления, предшествующий собственно творению мира, никак в ней не рассматривается. Такую недостаточность пытались преодолеть самые разнообразные мистические и гностические течения, разрабатывавшие теории “Софии”,[22] женского аспекта Божества, являющегося промежуточным элементом. Но с удивительным постоянством все подобные воззрения отвергались Церковью, признавались еретическими.

Единственной принятой как ортодоксальное православное церковное учение богословской концепцией была исихастская теория, развитая чтимым православным святым Григорием Паламой. Она получила название “учения о божественных энергиях”.[23] Согласно Паламе, “в Боге есть три различные понятия: сущность, энергии и Божественные Ипостаси Троицы”.[24] Сущность относится к апофатической абсолютно трансцендентной стороне Божества, к сфере Сверхбожества Ареопагитик. Ипостаси наличествуют и внутри самой природы Божества и применительно к творению — в различии домостроительных функций. Это соответствует православной доктрине, сформулированной еще в эпоху Вселенских соборов. Но наиболее важным значением в мистическом богословии Паламы обладают “энергии”. Именно они и описывают тот онтологический зазор, который нас здесь интересует: зазор между Богом самим по себе и его творением.

Палама пишет: “В Боге существуют не только ипостасные различия, но и некие другие; и Дионисий это другое различие, в

отличие от ипостасного, называет божественным, ибо различие по Ипостасям не есть разделение Божества. По этим божественным проявлениям и энергиям, он говорит, что умножается и увеличивается; он называет те же проявления и выступлениями (дословно “экстазами”).”[25] В другом месте: “энергия есть нечто иное, чем сущность, от нее отличное, однако неотделимое”.[26] “Бог имеет и то, что не есть сущность. Но это не значит, что то, что не есть сущность, является принадлежностью. Оно не есть принадлежность, так как совершенно неизменяемо; но и не сущность, потому что не есть самобытное бытие.”.[27] И еще: “Бог имеет следовательно и то, что есть сущность, и то, что не есть сущность, хотя она и не называется принадлежностью, т. е. это божественная воля и энергия.”[28]

Воля, энергия, промысел, совет трех лиц, выступление, причастия — все это, согласно богословскому учению Паламы, включенному в “Соборный Томос” 1351 года, образует особую сферу божественного бытия, обращенного к твари, но не по классическому креационистскому сюжету отношения Творца к твари, через закон, а по благодатной световой жертвенной силе божественной Любви.

Палама подчеркивает, что все энергии, образующие ткань светового проявления, не являются проявлениями какой-то отдельной ипостаси Божества и не дифференцированы в согласии с этими ипостасями. Они являются общими для всей Троицы и выражают вовне ее единство. Это неумноженная множественность, неколичественная полнота, благодатное приращение Божества, изливающего свое изобилие вовне.

В метафизических терминах это можно назвать предтварным проявлением бытия, его самообнаружением.

Излияние божественной Любви или воли, это сверхтварное выступление Божества является христианским аналогом тех метафизических реальностей, которые полагаются между абсолютом и проявленным миром в иных традициях.

Было бы натяжкой отождествлять эту световую реальность, отождествляемую исихастами со светом Преображения на горе Фавор, с женским аспектом божества или с пассивным воспринимающим принципом, строго аналогичным пракрити или шекине. Но в то же время именно этот уровень есть грань перехода сверхбытийной Троицы в бытие, ее жертвенная онтологизация, ее самопроявление и самораскрытие. И хотя речь идет о едином действии всех трех лиц, нельзя не распознать в ней черты определенной троичности, наследуемой от самой трансцендентной структуры абсолюта, но не как воспроизведение ипостасей и тем более не как добавление новой, “четвертой” ипостаси, а как бла-

гую весть о Триединстве.

Это нисхождение сверхбытийного абсолюта в бытие, Сверхбожества в Божество.

Глава V

Между проявлением и творением

За онтологизацией троического абсолюта, т. е. за первым шагом к проявлению следует остальная логическая цепь домостроительных нисхождений. В христианстве эта цепь нисхождений отождествляется с “творением”.

Здесь сразу следует заметить, что теория “творения”, “креационизм”, является специфически иудейской идеей, отсутствующей во всех неавраамических традициях. Христианство и ислам почерпнули ее именно в иудаизме, что и явилось характерной особенностью того, что принято называть собственно “религиями” или “монотеистическими традициями”. Это не означает, что другие традиции не рассматривают дальнейших процессов проявления после утверждения онтологических принципов (такое допущение даже звучит абсурдно). Однако в них отсутствует строго фиксированный барьер между миром онтологических принципов и самим проявленным (т. е. вселенной) — барьер, который их разделяет в креационистских религиях.

Концепция творения строго делит бытие на две неравноценные, асимметричные части — на мир нетварный, т. е. собственно Божество (метафизические и онтологические принципы), и мир тварный, т. е. продукт радикального отчуждения Божества от самого себя (проявленное). Более того, креационизм утверждает, что между этими двумя категориями вообще нет никакой общей меры. Даже самое лучшее из твари — небо, рай, ангелы и т. д. — совершенно несопоставимо с Богом и не единосущно ему. Бог выступает в такой ситуации как нечто абсолютно внешнее по отношению к творению, как замкнутый в себе, непознаваемый и инаковый объект.

В самом законченном варианте (иудаизм, ислам) креационистская перспектива исключает какую бы то ни было конкретизацию структуры Божества (и тем более абсолюта), и настаивает на радикальном и не поддающемся исследованию строгом монотеизме. Христианство, безусловно, является монотеизмом атипическим, так как в нем утверждается троическая структура Божества. Но в то же время православная традиция безоговорочно признает теорию творения, заимствованную из иудаизма, и строит многие свои догматы именно на креационистском понимании реально-

сти.

Поскольку нас интересует именно христианская метафизика, мы вынуждены рассматривать процесс проявления в креационистской перспективе, привлекая по мере необходимости для наглядности метафизические теории некреационистского толка.

Креационизм исключает “творение ex deo”, т. е. сущностный переход принципов в ткань проявленной вселенной, и настаивает на “творении ex nihilo”, т. е. на приведении к существованию “ничто” посредством божественного волеизъявления, fiat, “да будет”. В “нигилистической” (ex nihilo) природе творения и заключается та резкая грань, которая отделяет вселенную от Создателя. “Ничто”, которым сущностно является все творение, ни при каких условиях не может качественно перейти в “нечто”, и, соответственно, строго креационистская модель считает, что существование тварь получает извне, от Бога “взаймы” и рано или поздно будет вынуждена вернуть его назад, снова став “ничем”. Самым полным выражением такого “пессимистического” подхода к твари является иудаистическое богословие, где из формулы, данной в во второй книге Маккавеев, — “Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего”,[29] — сделан самый радикальный вывод относительно перспективы твари. Строгая креационистская доктрина в отличие ото всех иных метафизических учений считает, что субстанциальной основой творения является чистое “ничто” (ouk on), радикально отличное как от всех онтологических принципов, так и от трансцендентного небытия, имеющего в греческом языке даже иное название “meon”, тогда как “ничто” Библии, на котором стоит творение, обозначается формулой “ouk on” (“шема”, на древнееврейском).

Христианская традиция в космогоническом смысле приняла креационистскую иудейскую перспективу и, соответственно, канонизировала “нигилистическую”, “ничтожную” основу всей твари. Хотя сам процесс творения, описываемый в христианских терминах, имеет существенное отличие от иудейской оптики, поскольку это событие (творение) христиане рассматривают как “домостроительный замысел пресвятой Троицы” и, более конкретно, как “кенозис Отца” или “домостроительный кенозис Отца”.[30] Здесь снова обнаруживается телеологическая сущность православной традиции, которая вкладывает в понятие “добровольного самоумаления Божества”, в понятие “жертвы”, особую метафизическую нагрузку. В христианстве творение из простого акта Божественного Всемогущества (как видит это иудаизм) становится очередным шагом в промыслительной трансцендентной мистерии, коренящейся уже в предонтологическом абсолюте. И

поэтому святоотеческое предание тяготеет к конкретизированному описанию соучастия лиц Пресвятой Троицы в творении, максимально отходя тем самым от строгого иудаизма и максимально приближаясь к неавраамическим традициям, оставаясь при это все же в рамках креационизма. В конечном счете, христианский креационизм имеет совершенно иной смысл, нежели иудаистская доктрина, так как в нем утверждается не случайность, а спасительная необходимость творения ex nihilo в целях осуществления тайного плана, замысленного абсолютом.

Персонифицированное соучастие трех лиц в творении не определено с догматической строгостью. Считается, что основная роль здесь принадлежит Богу Отцу, кенотической жертвой которого является все творение. Метафизически это понятно, так как в творении (проявлении) на конкретном уровне реализуется только то, что содержится в Первопринципе. Бог Отец — это общая "причина сотворенного" (Василий Великий).

Бог Сын, Слово, Логос, ответственен за духовно-световой строй творения, за утверждение в нем иерархической структуры, связывающей между собой миры и указующей им на верховенство сверхтварных энергий, дающей каждой твари, существу и вещи значение, смысл и духовную жизнь. Бог Слово — есть мера вещей и ось вселенной ("им же вся быша"). Одновременно Он — "причина зиждительная" (Василий Великий). Кенозис Бога Слова в творении заключается в том, что Он экстериоризирует свои качества, обращая их не к своему центру, не к Отцу, а от Него, жертвуя собой ради твари. Поэтому Сын в христианской традиции часто определяется именем "агнец, закланный прежде всех век".

Бог Дух Святой выступает как "завершающий", как "причина совершительная" (Василий Великий). Его участие в творении загадочно, как и все, что связано с этим лицом. Он присутствует везде и во всем, являясь наиболее имманентным аспектом Божества. В отличие от единственности (и единородности) Сына, Он способен быть множественным, сохраняя сущностное единство своей природы и своего лица. Генон (правда, по другому поводу) писал об особой духовной "интегрирующей множественности", которая, "обращаясь к различным существам и вещам индивидуально, объединяет их, увлекая к световому центру".[31]

Сходным образом описывается и "домостроительство" Духа Святого у отцов Церкви, рассуждающих о Пятидесятнице, разделении языков и персонализации Святого Духа при христианском крещении.[32]

Если бы Православие не утвердило строгого креационизма и тем самым не поставило бы непреодолимого барьера между Божественным и тварным, можно было бы усмотреть в роли Свято-

го Духа относительно творения идею его преображения в субстанцию твари, в natura или даже материю. И в таком случае его “кенозис” был бы последним элементом троической жертвы, создающей из Божественной полноты онтологических принципов структуру проявленного, конкретизирующей на последней границе внешнего полноту божественных выступлений. Но в данном случае речь должна была бы идти о “манифестационистской”, “проявленческой”, а не о креационистской перспективе. В креационизме же как о базе творения речь идет именно о “ничто”, “шема”, “ouc on”, и несмотря на схожесть метафизических и онтологических характеристик между третьим лицом Троицы в христианстве и субстанцией творения в иных традициях, их тождество невозможно утверждать без того, чтобы не выйти за рамки Православия. Можно указать лишь на то, что Святой Дух в творении домостроительно и кенотически “покровительствует” субстанциальным аспектам, обеспечивает непрерывность тварных планов, является проводником между землей и небом, глашатаем высших сверхтварных декретов Божества. Неслучайно он “глаголет пророки”, т. е. “говорит устами пророков”, как определено в православном “Символе Веры”.

Как бы то ни было, христианский троический взгляд утверждает ясное соотношение второго и третьего лица Пресвятой Троицы в вопросе творения. Бог Слово “ответственен” за принципиальные, высшие, архетипические, эссенциальные его аспекты, а Бог Дух Святой — за конкретные, низшие, субстанциальные.[33]

Интересно также заметить, что христианские мыслители, наиболее склонявшиеся к “манифестационистской” перспективе (насколько это было совместимо с признанием православного креационизма), часто тяготели к тому, чтобы представить творение как “конкретизацию” божественных нетварных энергий, “истекающих” из Троицы, не затрагивая ее самотождества. Можно привести здесь первый пассаж из трактата Дионисия Ареопагита “О небесной иерархии”, где эта идея выражена предельно ясно:

“Всяко даяние благо и всяк дар совершен, свыше есть, сходяй от Отца светом, у негоже несть пременение, или преложения стень” (Иак. I.17). Добавим, что, когда по велению Отца Свет исходит из себя, чтобы распространиться и просветить всех нас своими драгоценными дарами, именно этот Свет как соединяющее могущество восстанавливает нас в нашем изначальном состоянии, поднимая нас вверх; именно этот Свет превращает нас в Единого и в обожающую простоту Отца собирающего, потому что, по Священному Писанию, “яко ис того и тем и в нем всяческая” (Рим. XI, 36)”.[34]

Следует обратить внимание на выражения: “превращает нас в Единого”, “восстанавливает нас в изначальном состоянии” и т. д., которые совершенно немыслимы в строго монотеистическом креационистском подходе, так как никакое превращение “твари” в Единого (Бога) в таком случае невозможно, а “возврат в изначальное состояние” есть только возврат к “ничто”.

Теории Дионисия Ареопагита стоят на грани строгого креационизма и намекают на возможность сущностного сближения тварных аспектов с энергиями Троицы.[35] Там, где практикуется подобный подход, мы имеем дело с христианским (точнее, “эллинохристианским”) манифестационизмом, близким к эзотеризму иных традиций и соответствующим теориям проявления в неавраамических версиях метафизики (например, в Веданте или неоплатонизме). Можно заметить, что и в самом иудаизме, и в исламе существует эзотерическая линия, также преодолевающая креационистский подход. В иудаизме речь идет о каббале, где четыре уровня реальности или четыре уровня проявления — ацилут, берия, ецира и ассия — рассматриваются как стадии манифестации, и даже “берия”, т. е., дословно, “мир творения”, берется совершенно в отрыве от креационистской и сугубо иудейской оптики ex nihilo.[36]

Так же обстоит дело и в исламе, где на эзотерическом уровне, в суфизме, доктрина творения фактически преодолевается. Наиболее ярким примером такого эзотерического ислама можно считать учение Ибн-Араби или “теософию” Сухраварди.

Обращение христианской традиции к теории творения не может расцениваться просто как адаптация изначально инициатической доктрины к уровню массового сознания, неспособного, по определению, получить иного представления о Боге, кроме как о внешнем по отношению к твари объекте, не имеющем с ней никакой общей меры. Есть в этом нечто более таинственное и глубокое, что не может быть схвачено в рамках христианского манифестационизма. Креационистская теория была введена в догматический контекст христианства не только по прагматическим причинам. Христианская метафизика имеет свое понимание творения, трактуя его в особом, свойственном только этой традиции, телеологическом ключе.

Более подробно к этой теме мы вернемся, когда будем рассматривать метафизику Воплощения.

Глава VI

“Bereshit bara Elohim”

Перейдем непосредственно к механике творения, как ее понимает христианство. В некреационистской (и соответственно, нехристианской) перспективе творение отождествляется с проявлением в его актуальной, а не принципиальной (как в случае трех онтологических принципов) реальности. В этой версии метафизики за разделением принципа проявления (чистого бытия) на две составляющие (активную и пассивную, мужскую и женскую, пуруша и пракрити) следует многоплановая организация различных уровней проявления.[37]

Из соотношения соприкосновения активного принципа проявления с пассивным появляется третья инстанция — первоинтеллект. В неоплатонической традиции, а также в исламском, индуистском и маздеистском эзотеризме он чаще всего именуется "логосом" или его аналогом. Сразу отметим, что этот манифестационистский "логос" в православной оптике ни в коем случае не тождественен Богу Слову, который является строго трансцендентным лицом сверхбожественной Троицы. Проявленный небесный логос может рассматриваться лишь как выражение домостроительства Сына, как его функция относительно творения, как его действие, его ипостасная энергия, но не как он сам и вообще не как отдельная самостоятельная личность. В дальнейшем изложении необходимо постоянно иметь это в виду, тем более, что христианский креационизм утверждает тварную природу духовных небес и всего, что в них пребывает, а Бог Слово является "рожденным, а не сотворенным".

Манифестационистски понятый первоинтеллект, обратившись к субстанции или первоматерии, "где" он появился как "свет во тьме", переводит "первоматерию" во "второматерию" (пассивный принцип проявления), делая и ее проявленной. Так возникает проявленная вселенная, сотканная из проявленной субстанции, дифференцированно "проникнутой" лучами проявленного духа. В этой проявленной вселенной есть "верх" и "низ", "небо" и "земля", т. е. два полюса, первый из которых является миром "бесформенной проявленности" (небо), а второй — миром "оформленной проявленности" (земля или вода). Вступая в проявленное, первоинтеллект становится светом, а субстанция — тьмой. Но на этот раз оба понятия — свет и тьма — не просто символы трансцендентных реальностей, расположенных за пределами бытия, но описание духовных конкретных реальностей (хотя и очень далеких от света и тьмы физического, человеческого мира). Между этими полюсами выстраиваются иерархии миров, каждый из которых имеет два принципиальных онтологических измерения — вертикальное и горизонтальное. Вертикаль конкретного проявленного мира определяет его дистанцию от

полюсов, его место в общей иерархии вселенной. Горизонталь возникает как экспансивное развитие "вовне" тех возможностей, которые заложены в каждой точке вертикальной оси, установленной между "небом" и "землей", между светом и тьмой, между первоинтеллектом и субстанцией. Библейским символом этой оси может служить "лестница Иакова", по которой двигаются вверх и вниз мириады существ.

Креационистская доктрина творения, естественно, описывает возникновение проявленной вселенной иначе. Небо и земля предстают здесь не как "идеовариации", результаты внутренних метаморфоз онтологических принципов, а как продукт волевого извлечения из ничто, ex nihilo, двух базовых аспектов вселенной, которые отныне становятся верхним и нижним пределами твари, отделяющими "существующее несуществующее" (творение) от "существующего существующего" (Бога-Творца, "Аз есмь Тот, Кто есть", "Eheieh asher Eheieh", по словам "Ветхого Завета"). Таким образом, творя, Бог кладет границу между Собой и не собой, и то, что является не Им, заключается в "герметический сосуд", верх которого, небо, сосредоточивает в себе наиболее "светлые" и "простые" продукты божественного творчества, а "низ", земля — наиболее "темные" и "хаотически сложные" его продукты. "Земля была безвидна и пуста, и тьма над бездною".[38] "Безвидна и пуста" ("невидима и неукрашена","tohu-va-bohu", на иврите) означает хаотичность, бесформенность проявленной субстанции в ее чистом виде. Она же есть тьма, а "бездна" под ней есть ничто, скрытое под нижней границей вселенной. Одновременно и небо и земля в первобытном состоянии называются "водами", так как Творец еще не установил в них строго иерархического порядка; Дух же Его охватывал первотворение извне, "носился над водами".[39] Далее, небо в творении еще более конкретизируется, становясь светом, который Бог отделяет от тьмы. В этой формуле подчеркивается окончательное и строгое разделение неба и земли, верха и низа. Позитивность неба и света подтверждается дополнительно фразой: "и увидел Бог, что свет хорош".[40] Так описан Первый День творения или принципиальное творение в библейских креационистских терминах. Описание процесса космогонии в креационистской и некреационистской перспективах существенно различаются, хотя рассматриваются общие элементы проявленного, обязательно поляризирующиеся в обоих случаях в виде неба и земли. Именно поэтому в Библии сказано: "В начале сотворил Господь небо и землю" ("Bereshit bara Elohim at-shemaim va at-eretz").[41] Начало проявленного существования должно быть обязательно двойственным, простертым между двумя противоположными полюсами. Считается, что в Первый День

Бог сотворил и ангелов и служебных духов (т. е. население неба), которые в некреационистской перспективе рассматриваются как лучи первоинтеллекта, его “эманации”, его небесные аспекты.

В манифестационистской оптике проявленное не является строго отторгнутым и разносущим с онтологическими принципами. Напротив, связь эта обнаруживается повсюду и во всем, и сами вещи и существа постоянно имеют возможность выйти за рамки проявленного, двигаясь по вертикали либо к первоинтеллекту и сквозь него (“активное совершенство”, “освобождение”, “мокша”), либо к субстанции проявления и сквозь нее, в лоно первоматерии (“пассивное совершенство”). В силу этой открытости некреационистский подход видит проявленное как результат постоянного, непрерывного процесса проявления, а не как одноразовое и неповторяющееся событие (как в случае креационизма). Манифестационистская перспектива сходна с эзотерической суфийской теорией “постоянного творения”, поскольку здесь идет речь о понимании вселенной как сущностно открытой, незамкнутой системы. Поэтому небо и земля в креационизме и манифестационизме представляют собой различные категории. В первом случае — это раз и навсегда установленные границы “закрытой системы”, во-втором — прозрачные модальности единого, хотя и многоуровневого комплекса, напрямую сопряженного с абсолютом. Особенно ясно такое отношение выражено в даосской традиции, где абсолют обозначается термином “дао”, “путь”, метафизическая реальность, пронизывающая все уровни и проявленного и принципиального миров.

Православие в своем ортодоксальном аспекте преемствует именно креационистский подход. Для христиан Бог-Троица творит только один раз, и следовательно, небо и земля представляются христианам как ограничительные пределы тварной вселенной. В вопросе космогонии Церковь однозначно стоит на точке зрения Ветхого Завета. Почему, мы увидим позже.

Глава VII

Разделение вод

Следующим этапом организации проявленного является деление вселенной на три принципиальных плана, соответствующих трем основным состояниям космической среды. Индуизм называет это трибхуваной, “тремя мирами”.

Первый мир — мир неба, духа (“свар”, на санскрите).

Второй мир — мир души, атмосфера (“бхувас”, на санскрите). Это промежуточное состояние между небом и землей.

Третий мир — мир тела, земли (“бхур”, на санскрите).[42]

Такая структура вселенной признается не только индуизмом или другими манифестационистскими доктринами, но всеми традициями, без исключения. То же трехчастное деление творения свойственно и иудаистской и христианской космологиям.

Ветхий Завет описывает начало трехчастной кристаллизации творения на Второй День: “И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделит она воду от воды”.[43] Твердь — это небо в более ограниченном смысле, нежели ранее. Она означает границу между первым миром и остальными двумя мирами. Речь идет о членении проявленной субстанции (воды) на две неравные половины.

Первая половина — мир чистого света,[44] где все сущности — ангелы, архангелы, серафимы, херувимы и т. д. — не имеют формы и не являются поэтому строго раздельными между собой. Это — аспекты небесного света, который “хорош”. Традиция называет этот мир “небесными водами” или “верхними водами”. К этому уровню одинаково применимо и понятие “верхних вод” и понятие “небесного огня”. В согласии с традиционной космологией, “под твердью” видимого неба этот мир проявляется опосредованно через свет огненных светил (солнце, луна, звезды) и через дождь. Причем оба этих символических аспекта совмещаются в образе грозы, где огонь молнии сопровождается дождевыми струями небесной влаги.[45]

Вторая половина объединяет миры атмосферы-души и земли-тела. Здесь все существа и вещи имеют индивидуальную форму, которая различается в этих мирах только по степени плотности — тонкие формы, души, существа мира атмосферы более разряжены, нежели плотные формы, тела, физические объекты и предметы. Это миры “нижних вод”.

На границе между верхними и нижними водами (т. е. на тверди) находится особая инстанция, откуда исходят все тонкие формы (иногда впоследствии становящиеся и плотными тоже). Здесь осуществляется “дробление” и индивидуация существ, “рождение душ”, после чего они уже полноценно участвуют в существовании, протекающем по законам “нижних вод”.[46] Индуизм называет эту инстанцию “дживагана”, “синтез душ” или “хираньягарбха”, “золотой зародыш”.[47] Часто она символизируется яйцом, одной (верхней) половинкой которого является небесная твердь, а второй (нижней) — чаша космоса, заполненная “нижними водами”. В тверди сосредоточены все “душевные”, “формальные” возможности самого индивидуального существования, поэтому часто та же космологическая инстанция изображается в виде круга. Кроме того, поскольку именно небесная твердь (а точнее,

ее вращение) дает возможность измерять временные циклы, то часто “золотой зародыш” связывается с годом, законченным циклом. Там, где в традиции мы сталкиваемся с символизмом тверди, яйца или цифрой 365 (число дней в году), речь идет, скорее всего, именно об этой реальности.

В библейской традиции есть загадочный персонаж — Енох, сын Иареда и отец Мафусала, о котором в “Книге Бытия” говорится, что “и ходил Енох перед Богом, и не стало его: потому что Бог взял его”.[48] Число лет Еноха равняется точно 365. Предание утверждает, что Еноха Бог взял на небо, и что он не умер. Каббалисты же вообще отождествили Еноха с высшим из ангелов, Метатроном, “Стоящим у Престола Господнего”, и с царем небесного мира. Эта фигура имеет прямое отношение к точке “разделения вод”, поскольку именно через небесное яйцо индивидуальные существа, “души”, могут проникнуть в небесную реальность, избежав смерти и блуждания в “нижних водах”. Важно, что Енох, вместе с другим библейским “бессмертным” Илией, отождествляются христианским священным преданием с двумя свидетелями Апокалипсиса,[49] и следовательно, имеют прямое отношение к Воплощению Сына. Твердь как месторасположение звезд и созвездий связывается, в свою очередь, с истоком “сидерических тел”, т. е. с той субстанцией, из которой сотканы “тонкие формы” индивидуумов. Изначальная традиционная астрология была основана именно на ясном осознании связи между конфигурацией звезд небесной тверди, законами циклического времени и субстанцией индивидуальной души.

“Разделение вод” имеет также прямое отношение к тому, что Апокалипсис называет “второй смертью”. Это загадочное выражение часто остается без достаточно внятного толкования, хотя смысл его в космологии предельно прост. Речь идет о том, что индивидуальная душа имеет строгие пределы своего существования во вселенной. Она не является бессмертной в “инкарнационистском” смысле (в перспективе неавраамических доктрин) и не наделена гарантированным однонаправленным “лучевым” бессмертием, понятым в абсолютном, метафизическом сымсле.-[50] Душа, тонкая форма, сотканная из субстанции атмосферы (более разряженной, нежели плотная субстанция телесного мира), переживает тело, в котором она провела земную жизнь, и может существовать самостоятельно и после телесной смерти. Эта телесная смерть есть “смерть первая”. Но путь на небо духа, т. е. в мир верхних вод для индивидуальной души невозможен,-[51] так как этот мир, по определению, не имеет форм и не допускает в себя существ, облеченных формой. Душа на пороге этого мира, т. е. в точке “разделения вод”, подвергается процессу, ана-

логичному смерти существа на телесном уровне: здесь дух отделяется от души, как ранее душа отделяется от тела. Это и есть “смерть вторая”. Избежать этой “второй смерти” душа может лишь в исключительном случае, столь же редком, как и возможность ускользнуть от смерти телесной (по меньшей мере, два случая физического бессмертия описаны, кстати, и в самой Библии — те же Енох и Илия, которые были взяты на небо в теле). Теоретически же речь идет о том, что в процессе метафизической реализации существо совершенно сознательно и еще до естественной смерти “вбирает” тело в свою душу, сохраняя это тело на принципиальном уровне — как “тело воскресения”; затем дух[52] проделывает то же самое с душой, также до естественного наступления “смерти второй”. Можно сказать, что “поглощение тела душой” есть процесс обратный образованию земной плоти из нижних вод в космогонии творения. Так, физическое тело возвращается к своему первичному “жидкому”, душевному состоянию, “земля становится водой”. Это “смерть первая”. Если она начинается еще при жизни человека, т. е. в процессе аскетической практики сознательного и волевого “умерщвления плоти”, то связь между телесным и душевным состояниями, между “землей” и “водой” остается непрерывной, и в пределе окончательное физическое умирание сказывается на человеке не так уж и остро (отсюда нетление святых мощей и другие феномены, сопряженные со святостью). “Смерть вторая” есть обнаружение внутри “капли” нижних вод (т. е. индивидуальной человеческой души) присутствия иной водной субстанции, вод верхних, тождественных небесному огню. Те аскеты, которым удается перевести нижние воды в верхние, или воды души в огонь духа, избегают фатальности “второй смерти”, осуществляя ее заранее сознательным и волевым образом. Как и в первом случае, здесь сохраняется осознанная и непрерывная связь с предшествующим душевным состоянием, и “синкопа смерти” преодолевается. Архетипами такой инициатической реализации в Библии является пророк Илия, осуществивший весь цикл аскетических превращений своего существа от “земли до огня” или от праха плоти через нижние воды (вызывание дождя на горе Кармил) к огненным верхним водам (огненная колесница).

Тройственное членение проявленного характерно для всех традиций. Здесь расхождения между креационизмом и манифестационизмом гораздо менее значительны, нежели в вопросе самого творения и его соотношения с причиной. Трехчленное понимание вселенной свойственно и христианской доктрине, которая в этом вопросе не является исключением и в целом воспроизводит иудаистическое понимание космологии. Можно только добавить,

что в сугубо христианской перспективе разделение творения на три основных уровня отражает архетип самой животворящей Троицы.

Можно даже проследить некоторые соответствия между Троицей принципиальной и структурой тварного мира.

Мир неба, чистого духа, света и ангелических существ без форм отражает в тварном плане домостроительство первого лица (сравните с началом главнейшей христианской молитвы: “Отче наш, иже еси на небесех”). Одновременно с этим, небо является тварным преддверием самой Святой Троицы, которую троекратно славословят ангелы: “Свят! Свят! Свят!”

Мир атмосферы, души, будет в таком случае соотноситься с домостроительной функцией Сына как Христа и Спасителя. Ведь не случайно именуется Он “Спасителем душ человеческих”. Более точно Христу соответствует та твердь, где происходит деление, между верхними и нижними водами. Поэтому и связываются с ним в Апокалипсисе “два свидетеля” — Илия и Енох.

Мир земли, материи, где проявленное находит свое окончательное оформление, соотносим с домостротельной функцией Святаго Духа. Дионисий Ареопагит говорит о материи как об элементе, “необходимом для завершения вселенной”,[53] но именно функция завершения является специальным “домостроительным” делом третьего лица Троицы. Эти соответствия вскрывают печать Троицы, оставленную Ею на структуре творения. И в христианской традиции такое соответствие еще более очевидно и обоснованно, нежели в иудаистической космогонии, в рамках которой стройность трехчленной модели вселенной не всегда осознавалась однозначно и полноценно. В целом, выделение трех миров во вселенной и доктрина “разделения вод” соответствуют всем видам толкования Традицией происхождения мира. Однако, в силу “жертвенной” ориентации православной метафизики, в силу ее “кенотической” специфики, христианская традиция с особым, довольно редко встречающимся вниманием относится именно к низшим аспектам проявленного, к мирам нижних вод, к индивидуальной сфере, при этом она, конечно, никоим образом не ставит под сомнение приоритеты космогонической иерархии. Фраза о том, что “последние станут первыми” может относиться и к проявленным мирам, намекая на какую-то особую, парадоксальную и неочевидную ценностную структуру, сокрытую под покровом обычной традиционной и принятой самим христианством космогонии. Ярче всего этот парадоксализм проявляется в православной догме Воплощения. В неожиданной Благой Вести о том, что сам трансцендентный Бог нисшел в творение, причем в низшие его регионы, и воплотился на самом дне нижних вод, в

человеческом теле.

Этим также предопределяется акцент, поставленный в христианстве на таинстве воскресения во плоти в момент Страшного Суда в конце мира. Во всех случаях иерархически нижайшая во всей вселенной плоть имеет здесь какой-то особый, чрезвычайно важный и весьма неочевидный смысл, особое глубинное значение, выходящее далеко за рамки той относительной и бессодержательной космологической инстанции, которой представляется мир земли, плоти, праха в других традициях.

Глава VIII

Свобода твари и выбор ангелов

Креационистская космогония имеет один крайне интересный пункт, практически отсутствующий в большинстве манифестационистских традиций. Он связан с “метафизикой зла” и проблемой свободы. Поскольку этот вопрос имеет важное значение для православной доктрины, остановимся на нем подробнее.

Понимание творения как радикального отчуждения твари от Творца, как одноразового порождения вселенной из ничто приводит к логическому заключению о наделении твари особым качеством — свободой. Это качество не может быть в полной мере присуще проявленному в манифестационистской перспективе, так как там речь идет лишь о сокрытии принципа под вуалью майи, “иллюзии”, и следовательно, если проявленное существо следует принципу, оно поступает так в силу ярко ощущающейся связи с ним самим, а если не следует, это означает лишь, что такая связь ослабевает и доля иллюзорности существа возрастает. В любом случае, будучи несотворенным, всякое проявленное существо есть результат и поле игры (“lila”, на санскрите) онтологических принципов. Хотя это существо и обладает определенной долей ответственности, она никогда не абсолютна и основана на чисто негативном факте неведения (avidya) относительно подлинной природы реальности. В манифестационистской доктрине нет проблемы выбора, но есть проблема знания. Принцип не отделен от проявленного непроходимой границей, как в креационизме, и поэтому, выбирая свою сущностную ориентацию, проявленное существо руководствуется не рискованным волевым решением, основанном на вере, но степенью собственного гносеологического развития (а подчас и предысторией своего до-телесного существования). Поэтому в манифестационизме проблема зла никогда всерьез не стояла, а то, что там все же считается злом, есть, в конечном счете, простое невежество.

Креационизм предполагает у твари практически ничем не ограниченную свободу, и условия творения из ничто таковы, что Творец не может прямо повлиять на ориентацию твари. В этом, как говорили христианские богословы, заключается “риск Божества”, реализовавшего творение. Тварь же, со своей стороны, вольна самостоятельно определять свое отношение к Творцу, руководствуясь лишь внутренними соображениями. Отсюда и рождается зло — как волевой выбор твари, противоречащий утверждению того соотношения между Творцом и тварью, которое креационисты считают единственно правильным и, соответственно, благим. Очевидно, что “благом” в такой перспективе является волевая вера сотворенного в Сотворившего его и признание своей принципиальной инаковости, вторичности и несопоставимости с Творцом. Тварь как бы признает по своей воле собственное “ничтожное” происхождение и по обратной логике славословит невидимого и неизвестного Творца как Deus Absconditus. Та тварь, которая делает противоположный выбор, т. е. не признает своей “ничтожности” и не славословит Творца как абсолютно иное, нежели она сама, таким своим выбором порождает зло как особую реальность, существующую исключительно за счет свободного волеизъявления сотворенного. Поэтому креационистские богословы и отказывают злу в какой бы то ни было онтологичности и самостоятельности. Творец, с их точки зрения, не творит ничего злого; творение изначально является благим. Но зато Он заведомо наделяет творение свободой, которая и порождает в определенных случаях зло, приводит его к существованию. Это предельно ясно. Любопытно только, что некоторые неортодоксальные мыслители отвечали на это довольно остроумным доводом: если Бог, создавая тварь свободной, создает тем самым предпосылки для возникновения зла, не является ли все же именно Он (неявным и непрямым) автором этого зла, коль скоро сама свобода чревата неправильным выбором?[54]

Как бы то ни было, в креационизме проблема выбора стоит чрезвычайно серьезно и предопределяет всю конкретную структуру вселенной, наполняя существование значимостью и содержанием. Эта проблема возникает с самого первого момента творения, в Первый День и на самом его верху, на небе. Речь идет о “падении денницы”.

Чтобы адекватно понять этот важнейший момент, необходимо разъяснить подробнее соотношение между небесным миром неоформленных сущностей (ангелов) и мирами формальной проявленности, населенными индивидуальными существами, обладающими формой.

Соотношение между ангелическим миром без форм (регионом верхних вод) и двумя мирами нижних вод (телесным и душевным) заключается в том, что высший небесный мир находится по ту сторону не только времени, но и любой длительности. Именно к небесной реальности применимо определение "вечности" в ее этимологическом смысле, т. е. "нечто, охватывающее все время, все "века" и весь объем иных модусов длительности". Именно поэтому в отношении мира принципов Православие употребляет термин "предвечное", т. е. бывшее до сотворения вечного, превышающее вечное, трансцендентное по отношению ко всему творению и ко всем модусам его существования — последовательным или синхронным. Само творение является вечным, так как все виды длительности являются действительными только в рамках творения, оно же в самом себе превосходит всех их. Для точного понимания этого соотношения в греческом богословском языке есть термин "эон", т. е. "вечность" творения, радикально отличная от "предвечного" или "сверхвечного" мира Божества.

В небесной бесформенной ангелической реальности все существует одновременно, синхронно. Небесная вечность — это все время и вся длительность, взятые совокупно. События, вещи и существа пребывают в этом мире в их архетипическом состоянии. Время на небе подобно пространству на земле, т. е. застывшему и перманентному комплексу, где неподвижно и стабильно очерчены траектории всех существ, вещей и их путей, которые в мирах нижних вод развертываются последовательно и поочередно. Чтобы представить себе ангелическую реальность, можно уподобить ее отстраненному взгляду на физическую жизнь человека со всеми ее телесными и психическими трансформациями, поступками, событиями и снами от рождения (даже зачатия) до смерти, видимую одновременно, где в зависимости от концентрации ангелического внимания можно зафиксироваться на любом отрезке, независимо от того, каким его воспринимает сам человек — прошлым, будущим или настоящим. Эта небесная реальность называется в традиции "Книгой Жизни", т. к. в ней записан сценарий всех циклов телесной и душевной истории вселенной вместе со всеми населяющими ее существами. Все, что случалось, случается и случится во всех отсеках миров нижних вод, уже случилось в мире бесформенной проявленности. Или иначе, в терминах Генона, фактическое содержание всех циклов длительности (включая человеческое время) есть не что иное, как развертывание в форме последовательности того, что уже существует в форме одновременности на небе.

Но в креационистской перспективе небо — это первое из творения, и следовательно, оно наделено тем качеством свободы, кото-

рое вообще характеризует творение. Отсюда и тематика “падения ангелов”, которое, согласно преданию, произошло уже в Первый День творения. Это и не могло быть иначе, так как Первый День есть миг создания всего основного содержания вселенной в архетипическом состоянии, а остальные Дни являются лишь конкретизацией и детализацией сущностных архетипов, заложенных в творении неба и земли (или “еще не разделенных вод”) в Первый День. Первый День длится вечно. Это эон, стоящий по ту строну всех видов длительности. Нет ничего в творении, чего уже не существовало бы в архетипическом состоянии в Первый День, когда было создано небо, вместилище всех тварных возможностей, существующих одновременно. К сожалению, этот логичный и естественный традиционный взгляд на вещи часто упускается из виду в богословских конструкциях, где вместо полноценной онтологической позиции мы сталкиваемся с сугубо временным рассмотрением вселенной, что правомочно только для узкого, физического, сугубо человеческого (и то лишь после грехопадения) восприятия реальности.

В Первый День, в первый миг творения происходит деление небесных архетипов на две группы. Это деление есть результат “свободы”, данной твари Творцом. Вся полнота свободы реализуется именно на небе и именно в этот первомиг. Одна часть ангелов, т. е. световых, умных и вечных сущностей, утверждает свою “ничтожную” тварную природу, воспевая иного и нетварного Бога. Это “десная сторона”, “тьма одесную Тебе”, как говорит 90-й псалом Давида. Эти ангелы настаивают на разнородности, разносущности их собственной природы (которая есть в конечном счете “ничто”) и трансцендентной природы Божества, слиться с которой они не смогут никогда и ни при каких обстоятельствах. Так и только так понимает благо полноценный и законченный креационизм. Вторая часть (меньшая — 1/3 или 1/10 в разных источниках) всех ангелов отказывается от признания своей тварной природы и, соответственно, своего “ничтожества” и утверждает единосущность своей природы с природой Бога. Эти ангелы применяют к себе вместо термина “рабы Божьи” термин “сыны Божьи” (“Bne Elohim”, на иврите) и “падают”, становятся по левую сторону, “ошую” (“падет от страны Твоея тысяща, и тьма одесную Тебе, к Тебе же не приближится” — 90-й псалом). Поразительно, что “восставшие ангелы”, “сподвижники денницы-люцифера” занимают в метафизическом смысле строго манифестационистскую позицию и ставят под вопрос легитимность восприятия творения как творения. Теперь совершенно понятно, почему креационистские традиции и, в первую очередь, иудаизм так однозначно отвергают все манифестационистские учения и строго

отождествляют божественных небесных персонажей, фигурирующих в этих учениях, с демонами и бесами. Это характерная черта всякого религиозного монотеизма, утверждающего непроходимую стену между тварью и Творцом, который и называется "единым" именно на том основании, что он радикально инаков по отношению к тварной вселенной, и следовательно, никакой конкретизации его внутренней природы, кроме утверждения его единственности, с точки зрения твари, быть не может. Заметим попутно, что христианский тринитаризм занимает весьма своеобразную позицию относительно строго монотеистической тенденции, и именно на этом основании иудаистические и исламские богословы строили свою критику христианства. Для иудеев учение Христа было чистым опровержением креационистской доктрины, и поэтому, оставаясь в рамках метафизически последовательного иудаизма, Христа они могли признать только как лжемессию или в лучшем случае "пророка" (как поступили некоторые иудеохристианские секты).

Итак, в мире эона, в неподвижной вечности раз и навсегда происходит деление ангелов, которое совечно самому творению. Это — фундаментальный архетип "Книги Жизни", повторяющийся с неопределенно большим многообразием на всех низших уровнях реальности. Вся свобода твари сосредоточена именно в мире неба, где принципиальный выбор между креационистским благом и креационистским злом имеет самую чистую и простую структуру — два лагеря ангелов, "яхвисты" и "люцифериты".[55] Каббала называет их "силы правой и левой стороны". Все остальные существа, продукты конкретизации остальных Пяти Дней творения, свободны "не прямо" и "не чисто", но по мере сопричастности к ангелическому выбору, так как только этот выбор задан в сущностных, принципиальных терминах, а остальные "или-или" являются вторичными, и производными, иерархически приближающимися или отдаляющимися от инстанции вечной "первосвободы". Именно поэтому в библейском описании механизма грехопадения участвует "искуситель", "древний змей", а сотворенный на Шестой День человек вовлекается в стихию свободы не непосредственно, а через модель выбора одного из полюсов ангелическо-демонического дуализма, в данном случае закончившегося приятием Адамом некреационистского подхода к реальности. "Змей" открывает Еве перспективу "обожения", намекая на единосущность твари (человека) и Творца. "Змей", заметим, высказывает строго адвайто-ведантистскую точку зрения на творение-проявление.

Последствия известны. Креационистский иудейский подход наказывает и "змея" и человека за то, за что в индуизме, даосизме,

зароастризме или дзэн-буддизме обоих только похвалили бы. Как бы то ни было, важно ясно понять, что реализация свободы всей твари, т. е. ее выбор, проходит с необходимостью через эоническую реальность, и следовательно, сама свобода в рамках формального проявления (в мирах нижних вод) заведомо предопределена небесным первовыбором ангелов. Именно поэтому можно сказать вместе с Яковом Беме, что "человек находится на острие между адом и раем", т. е. между двумя модальностями вечности, одна из которых объединяет "благих ангелов" и всех существ, причастных прямо или косвенно к их вечному выбору, а другая — всех "злых ангелов", всех "восставших" против креационистской догмы радикального монотеизма. Это и есть нормальный космологический дуализм вселенной, который лежит в основе традиционного экзотеризма, никоим образом не ставя при этом под сомнение справедливость монотеистической ориентации. Более того, строгий теологический монотеизм и есть источник такого же строгого космологического дуализма, рождающегося как необходимое и неизбежное следствие свободы — сущностного атрибута твари в креационистской доктрине.

Здесь может возникнуть ощущение, что эонический выбор ангелов, проходящий вечно, за счет своего архетипического и первоверховного положения во вселенной предопределяет судьбу всех существ, принадлежащих сфере нижних вод, а следовательно, никакой свободы этих существ вне небесной реальности просто не существует. Такой "детерминистский" подход свойственен некоторым еретическим учениям в рамках креационизма, вдохновленным в той или иной степени зароастрийской доктриной, перенесенной в креационистский контекст. Действительно, в зароастризме, и особенно в манихействе и богомильстве, ясно утверждается, что люди обладают детерминированно дуальной природой ("сыны света" и "сыны тьмы"), которая является следствием воплощения в человеческой оболочке одного из двух первичных начал, — Ормузда и Ахримана, — рассредоточившихся в мире формальной множественности на две группы индивидуумов. Поздние зароастрийские маги утверждали такое деление не только среди людей, но и среди животных, растений и даже камней, часть которых считалась манифестацией Ормузда, часть — Ахримана.[56]

Однако полноценный креационизм не впадает в подобную дуалистическую крайность. Он настаивает на том, что ангелический выбор не является, строго говоря, содержанием судьбы индивидуума в ее заведомо определенной небом конкретике. Если дела и персональные события индивидуума небесно предопределены, и действительно существа нижних вод не имеют здесь

никакой реальной свободы, то им остается особый, вертикальный, не зависящий от ткани судьбы вектор, в рамках которого и осуществляется полноценный и свободный выбор. Рай или ад существо выбирает не делами или состояниями, но особым “ангелическим” скрыто присутствующим “органом”, “свободным сердечным духом”, не подверженным никакому детерминизму. Именно поэтому человек называется в богословии “равным ангелам”. Об этом же ясно говорит православная молитвенная формула: “Вера же вместо дел, да вменится мне, Боже мой, не обрящеши бо дел, отнюд оправдающих мя”. И далее: “Но та вера моя, да довлеет вместо всех...”. Верой здесь называется именно проявление свободы, которую несет в своем тайном центре любое существо.[57]

На уровне архетипа, в духовных небесах уже все произошло и все случилось, все существа “родились, пожили и умерли”, но это не значит, что их духовная свобода была при этом ограничена. Обращение к вертикальному выбору возможно всегда, на любом этапе формального существования — до смерти и после нее. Хотя, безусловно, среда проявления и каждое космическое состояние всегда определяются тем, легко ли или нет в ней пробиться к чистоте ангелической проблематики. На низших уровнях существования само различие между адом и раем настолько стирается, что выйти к этой изначальной духовной проблеме бывает чрезвычайно сложно (но никогда не невозможно).

Православная традиция наследует от иудаизма креационистскую модель понимания творения, свободы внутри него, ангелического выбора, механизма грехопадения и т. д. Введение в православный канон “Ветхого Завета” однозначно указует на преемственность христианства креационистской перспективе в целом. А значит, все космогонические проблемы, оценки и соответствия решаются в христианстве на основе той логики, которую мы в общих чертах постарались объяснить в данной главе. Учет пропорций между небесной реальностью верхних вод и формальной реальностью индивидуального существования поможет легко объяснить многие туманные и, на первый взгляд, темные места православной традиции, где разбираются вопросы ответственности, морали, свободы, выбора и т. д.

Но сразу же можно сказать, что в отличие от иудаизма и ислама христианский креационизм нагружен совершенно специфическим качеством, пристальное исследование которого может привести к парадоксальным выводам и резко изменить все пропорции. Наследуя от иудаизма тематику выбора ангелов, христианство дает ей, в конце концов, совершенно особое, “революционное” и неожиданное решение, сопряженное с уникальной мис-

сией Девы Марии.[58]

Глава IX

Райский Адам и падший Адам

На Шестой День творения, т. е. в последний День божественной активности (что следует понимать как окончание конкретизации сотворенной вселенной) был создан человек, Ветхий Адам.[59] Его позиция в космосе была привилегированной. Это был ангел,-[60] спроецированный на самое дно творения, посредник между небом и землей, ось, соединяющая миры бесформенных ангелических мыслей со всеми мирами форм вплоть до телесного. Он был создан из праха, из “красной глины” (“adama”, по-еврейски). Он был “субститутом” Творца в творении. Сходство с Творцом запечатлено в том, что он был создан “по образу[61]”, а различие — в том, что “по подобию”.[62]

Ветхий Адам рассматривается иногда как “превосходящий ангелов” на том основании, что он обладает конкретной проекцией в миры формального проявления, являясь, в некотором смысле, ангелом, тотализовавшем в самом себе все возможности творения, включая самые низшие. Это превосходство, однако, ничего ровным счетом не добавляет ему с точки зрения собственно духовного небесного измерения, которое просто совпадает с ангелическим световым качеством, воплощенном в человеческом духе. Если ангелы отвечают за все творение в архетипическом смысле, Ветхий Адам отвечает за него в смысле конкретизации всех возможных уровней творения. Поэтому он сотворен в последний День, а не в Первый (как ангелы).

Ветхий Адам — это универсальный всечеловек, являющийся осевой струной, натянутой сквозь миры, расположенные между небом и землей. Он служит прообразом конкретизации всех предметов и существ, наполняющих вселенную. Он — синтез мыслящих и немыслящих тварей. В некотором смысле, он “растягивает” в сторону телесного дна вселенной ту точку “разделения вод” на тверди небесной, в которой находится “синтез душ”, “золотой зародыш”.[63] Ветхий Адам и есть проекция этой точки на низший план. Его конституция — дополнение небесных ангелических возможностей проявленного (дух Адама) душевными возможностями “тонкого мира” (жизнь или душа Адама) и телесными возможностями “плотного мира” (тело Адама из праха). В начале Адам является андрогином,[64] но позже”жизнь” Адама приобретает самостоятельную персонификацию в виде его жены, Евы, имя которой и означает на древнееврейском “жизнь”.

Адам в своем архетипическом состоянии совечен творению, так же, как рай и ад, как небо и земля. Он не является индивидуумом, но есть синтез всех индивидуумов. Он не обладает отдельным телом, но есть синтез всех индивидуальных тел и физических предметов. Ветхий Адам есть актуализация ангелической вечности в мирах форм, и поэтому он сам стоит, в некотором роде, по ту сторону форм, являясь одновременно их истоком и их достаточным основанием. Адам — исток времени и пространства, а также других форм длительности, которые именно через него получают свое тварное существование.

Будучи истоком пространства и времени, Ветхий Адам и вступает во время и пространство и не вступает в них. В своем чистом виде он вечно пребывает в земном раю, где сосредоточены все возможности телесных метаморфоз земного мира, и где мир плотных форм соприкасается с миром тонких форм.[65]

Рай, отмеченный растительным символизмом, есть также источник "воплощений", т. е. перехода тонких форм, душ, в плотные формы, тела. Семена растений рая — человеческие души, понятые как аспекты души Ветхого Адама, их стебли и корни — телесные обличья. Но с другой стороны, сущностно оставаясь вне времени, он источает свои возможности "вниз", в прообразованную им конкретику существования, обусловленную в телесном мире пространственно-временным континуумом, а в душевном мире — иной аналогической континуальной модальностью.

Начало циклического времени и физического пространства символизируются в Библии "грехопадением". Это момент вступления Ветхого Адама в историю, хотя затрагивается при этом лишь его отдельный аспект; сущностно же он остается в центре творения. Причина "грехопадения" объясняется в Библии как результат включенности Ветхого Адама в проблематику ангелического выбора. "Змей" ("вождь восставших ангелов") вовлекает Адама через его гипостазированную душу (Еву) в метафизический выбор в отношении Творца и твари. Адам как цельное духовно-душевно-телесное существо приобщается тварной свободе именно через Еву (душу), которая по иерархии находится ближе к небесной реальности, чем земной мир тел. "Змей", Евва и сам Адам в рассказе о грехопадении — это как бы три уровня одного и того же принципиального существа, причащающегося в конкретике Шестого Дня к проблеме архетипического выбора Дня Первого.

В этот момент статичность принципиально законченного Творения приобретает динамический характер, так как начиная с самой высокой причинной реальности до конца обнаруживается дуализм, несовместимый с нейтрально утвердительной полно-

той цельной проявленности. Вместо единого Древа Жизни возникает двойственное Древо Добра и Зла. Расщепление духовной реальности на два ангелических отряда проецируется в мир форм, привносит туда поляризацию, немедленно вызывающую диалектическое развитие всех временных и пространственных возможностей. Адам сам поляризуется и актуализируется, облекаясь в “кожаные ризы” и покидая рай.[66]

Так появляются два Адама — райский и падший. Первый — принципиальный и вечный, второй — исторический и конкретный, Адам после грехопадения. И тот и другой не имеют никакой общей меры с тем, что мы привыкли называть “человеком” в общепринятом смысле, так как речь идет о двух универсальных состояниях существования, одно из которых принципиально предшествует всякой душевной и пространственно-временной конкретизации всех существ формальных миров (Ветхий Адам), а второе лежит в основе конкретизации более ограниченного уровня, характерного для динамического процесса циклической истории. Утверждение относительно “первородного греха” всех человеческих индивидуумов после грехопадения является отражением того факта, что рождение любого человека в определенном состоянии существования (в данном случае — в нашем земном человеческом мире) есть не что иное, как реализация частной возможности, предопределенной общей структурой вида, а этот вид сам по себе есть предпосылка для осуществления определенного сектора более общих возможностей, заключенных в тотальный объем адамического архетипа. Появившись на свет после грехопадаения, человек заведомо представляет собой индивидуализацию не всего адамического архетипа, но лишь его особой модификации, причем иерархически низшей. Этот сектор, падший Адам есть источник всего человечества с момента начала истории, и следовательно, его качество “падшести”, т. е. пребывания на более низком и диалектически противоречивом уровне существования, чем принципиальный райский Адам, с необходимостью заведомо обусловливает все частные проявления архетипа в виде отдельных людей. Первородный грех каждой воплощенной души заключается в том, что она прямо проистекает из инстанции заведомо более второстепенной и ограниченной, чем изначальное состояние райского Адама, но этот “грех” помимо обусловливания внутреннего качества души в равной степени обусловливает и космическую среду человеческого рождения, которая подвергается тому же грехопадению, что и все человечество. Иными словами, можно сказать, что грехопадение природы есть результат грехопадения человека, поскольку внешний мир зависит от внутреннего мира гораздо в большей степени, чем

кажется на первый взгляд. Поэтому можно говорить не только о двух Адамах — райском и падшем, но и двух земных мирах — первом и втором. Первый земной мир — райский, потенциальный, полярный и неподвижный. Второй — нерайский, актуальный, многовекторный и подвижный.[67]

Падший Адам не вечен, в отличие от райского. Он “живет” столько же времени, сколько актуальное человечество во всех его продолжениях и вариациях, столько же времени, сколько наш земной мир.

Такое понимание Адама проливает свет на различие между теориями “круговращения душ” и единственности воплощения. Первая теория характерна для манифестационистского подхода, который считает, что душа, индивидуальная тонкая форма до своего воплощения в земном теле (плотной форме) имеет автономное существование и может воплощаться и развоплощаться в иных телах (ортодоксальная формулировка этой доктрины предполагает воплощения в разных мирах и исключает, вопреки “реинкарнацинизму”, повторное проявление в одном и том же мире, к примеру, в мире земного человечества). Этой точки зрения придерживается индуизм, буддизм махаяны, каббала и некоторые еретические версии христианства (так же считал и Ориген). В основе подобного подхода лежит рассмотрение происхождения индивидуальной души непосредственно из райского Адама, причем из его всемирной души, взятой в отрыве от телесной формы. В таком случае душа до попадания в конкретное тело может пройти иные тела в иных мирах, так как именно в ней заключен наиболее сущностный аспект индивидуальности. Попадание в поле падшего Адама и прохождение через его уровень равнозначно для такой души “забвению” своей внутренней природы, облачению в “кольчугу элементов” (как образно высказался иранский эзотерик Шихабоддин Яхья Сухраварди[68]) причем не только элементов телесных, но и низших психических. Такой взгляд предполагает, что душа существует в бестелесной форме в двух направлениях — в прошлом (до воплощения) и в будущем (после развоплощения).

Вторая теория, свойственная ортодоксальному креационизму, утверждает, что душа подвергается индивидуации только в момент обретения тела, причем исходит она не из райского Адама, но из падшего, чья внутренняя природа уже является затемненной и ухудшенной по сравнению с райским Адамом. Эта душа, становящаяся дискретной лишь с обретением плотной формы, сохраняет свое индивидуальное качество и после смерти тела, но при этом больше не может подвергнуться воплощению, ожидая в развоплощенном состоянии Страшного Суда и конца мира. Такая

позиция соответствует именно строгому креационизму, который стремится спроецировать фундаментальный разрыв и необратимость, свойственные творению в его изначальном состоянии, на все последующие уровни реальности. Так, даже внутри творения, на самом дне его конкретности, процессы разрыва причины со следствием приобретают необратимый (а не циклический, как в манифестационизме) характер. Райский Адам после грехопадения в такой перспективе не может быть реализован непосредственно, так как его метаморфоза в падшего Адама есть не снимаемый ни при каких условиях, необратимый исторический факт.-[69]

Это различие двух теорий в целом соответствует манифестационистской и креационистской точкам зрения, так как манифестационизм рассматривает (в данном случае) антропологическую проблему как открытую систему, а креационизм — как закрытую. Отсюда и двойственность в понимании качества времени: манифестационисты настаивают на циклической концепции времени, креационисты — на однонаправленной и необратимой.

Самые ограничительные формы креационистский подход к тематике “двух Адамов” имеет в иудаизме, где индивидуальное настолько ставится в зависимость от телесно дискретного, что некоторые наиболее последовательные версии иудаизма (садуккеи и фарисеи) вообще отрицают существование души после смерти тела и, соответственно, воскресение мертвых. Райский Адам закончится вместе со всем творением, вместе с небом и землей. Падший Адам будет существовать в рамках актуального человечества — до того мгновения, пока оно не исчезнет вместе со своим специфическим земным миром.

Весь отрезок исторического существования падшего Адама от грехопадения до эпохи машиаха делится на две части.[70] Первый период относится к эпохе, предшествующей получению Торы Моисеем, второй — к эпохе, последующей за этим событием. О первом периоде — “чин праотцев” — традиция говорит довольно туманно, хотя следует предположить, что данный отрезок истории находится в таком отношении к периоду Торы, как сам этот период к мессианской эпохе. Иными словами, если Тора предвосхищает и прообразует машиаха, то период праотцев предвосхищает и прообразует, в свою очередь, эру закона. Но все же по качеству участия нетварного Божества в делах мира от Адама до мессии оба этих периода — и до Моисея и после него — качественно близки и характеризуются общим знаменателем Ветхого Завета в самом широком значении этого понятия. Совокупно это одна общая эпоха закона, хотя до Моисея “писанной Торы” не существовало.[71]

Заметим, что иудейская Тора, закон, завет есть специфически креационистское понятие, ничего общего не имеющее с этимологическим эквивалентом этого слова в санскрите — “харма”, что обозначает внутренний эссенциальный закон бытия, совпадающий с субстанцией божественного присутствия, а не данный извне путем откровения сверхъестественный кодекс, как закон Моисея.

Креационизм понимает закон как этический императив, установленный во вселенной волей и делом “благих ангелов”, служащих трансцендентному Единому Богу. Такой закон есть извне утвержденная линия существования, соблюдение которой гарантирует существам конформность общему строю творения, гармонию и адекватность. Закон ничего не меняет во внутренней природе индивидуума, не затрагивает его сущностного качества, которое изначально признается “ничтожным” (ex nihilo). Строгий креационизм исключает не только возможность ангелореализации, т. е. превращения индивидуальной души в надиндивидуальный сверхформальный дух (в личность), хотя в рамках творения такое превращение не является, строго говоря, чем-то невозможным, но отрицает и возможность потенциального возвращения души в рай, и даже, в пределе, переживания душой физической смерти. Закон есть послушание внешнему принципу, чья сущность, логика и структура остаются абсолютно непостижимыми и неприступными. Лишь в момент прихода машиаха качество существования людей и внешнего мира изменится, но иудаизм подчеркивает, что машиах не просто утвердит новое, менее отчужденное от принципа измерение во вселенной, а лишь обнажит всю истинность и справедливость той линии в историческом прошлом, которая была ориентирована на соблюдение закона.-[72]

Падший Адам не станет при этом снова райским Адамом. Просто его “правая сторона”, соблюдение Торы, утвердит свое превосходство над “левой стороной”, несоблюдением Торы. “Праведники воссияют яко солнце”, т. е. соблюдение закона в мессианскую эпоху будет обнаружено и утверждено как общепризнанный позитив. При этом наступит великий шаббат, Седьмой День творения.[73]

Падший Адам в качестве закона или завета имеет в конечном счете тот ответ “добрых ангелов”, который заключался в признании их “ничтожества”. Этот Адам остается свободным, как вся тварь, но “добрые ангелы”, служа Творцу, неутомимо подсказывают ему “правильный ответ”, “верный выбор”, который постепенно воплощается во все более и более внешнюю форму, пока не станет ретроспективной очевидностью для всех. Тогда и наступит

“время машиаха”, “помазанника”, кто станет “подписью под коллективными делами сынов Израилевых”.

Здесь мы подошли вплотную к тематике второй части книги, где будет показано, как факт Боговоплощения в христианстве фундаментально трансформировал всю структуру традиционной метафизики и космологии. Но для того, чтобы понять уникальность метафизического послания христианства, необходимо было прежде в общих чертах наметить контуры важнейших метафизических и космологических проблем как в манифестационистской перспективе немонотеистических традиций, так и в строгом креационизме, основные постулаты которого заимствованы ортодоксальным христианством (хотя ниже мы убедимся в неоднозначном характере такого заимствования). Чтобы адекватно осознать специфику православной доктрины и троического богословия, важно постоянно иметь в виду фундаментальное различие между креационизмом и манифестационизмом, так как христианство, на самом деле, имеет в себе отдельные аспекты и того и другого подхода, не являясь в сущности ни тем ни другим, но чем-то третьим.

ЧАСТЬ II. НОВАЯ ИСТИНА ВОПЛОЩЕНИЯ

Глава X

Бог плоть бысть (“несть ни иудея, ни эллина”)

Христианская традиция базируется на одном абсолютном метафизическом факте — на Воплощении Бога. Именно это делает христианство тем, что оно есть, было и будет.

Совершенно неправомерно рассматривать эту традицию как мессианское универсализированное продолжение иудаизма, и поэтому термин “иудеохристианство” (который, кстати, использовал и сам Генон) является совершенно неадекватным для обозначения Православной христианской Церкви и ее учения. Понятие “иудеохристианство” может означать либо эсхатологически-мессианскую тенденцию в самом иудаизме (как это имело место в восстании Бар-Кохбы, в событиях XVII века вокруг Саббатаи Цеви и других еврейских лжемессий), либо особое направление в раннем христианстве, оставшееся в рамках иудаизма, отголоски которого можно увидеть в евионитской ереси и, отчасти, в религии мандеев и сабеев. Совершенно неверно сближать христианскую традицию с продолжением еврейского эзотеризма и гнозиса ессеев, общины Наг-Хаммади или школы меркаба-гностиков, основывавшихся на устном эзотерическом предании, восходящем к пророку Иезекиилю. Если между христианством и этими формами иудейской традиции действительно существуют определенные сходные моменты, на уровне специфически христианской метафизики перед лицом той абсолютной центральности, которой наделен в рамках православной ортодоксии факт Воплощения, они полностью теряют свою значимость. В случае христианства мы имеем дело с совершенно особой религией и, что самое главное, с совершенно собой метафизикой, не имеющей аналогов ни в одной из традиций.

Эта метафизика основывается на абсолютно сверхразумном и алогичном утверждении, опровергающем все концептуальные нормы как иудаистического креационистского, так и манифестационистского подходов.[74] Бог стал плотью. Бог, а не просто ангел, пророк, посланник, не индуистский аватара, не инкарнация “пробужденного состояния”, как в буддизме. Сам трансцендентный и отделенный от творения непреодолимой бездной высший Бог соединил нераздельно свою чисто трансцендентную ипостась

в лице Сына с низшим тварным человеческим миром, причем находящимся в тяжелейшем циклическом периоде, близком к пределу вырождения падшего Адама, “в последняя”.[75]

Воплощение Бога-Сына, Бога-Слова в Исусе Христе не имеет ничего общего с приходом иудейского машиаха и началом великого шаббата, как понимают это явление ортодоксальные иудейские богословы. Распяв Христа, иудеи не просто совершили “ошибку” или сиюминутно не распознали своего Спасителя, Помазанника. Они отвергли абсолютно новое для них откровение, особую парадоксальную Благую Весть, принятие которой означало бы ни больше ни меньше как конец иудаизма. Святой апостол Павел однозначно заявил: “Несть ни иудея, ни эллина”.[76] И в другом месте: “Прейде сень законная”.[77]

Эти два утверждения иудеи не могли воспринять иначе, как абсолютное метафизическое богохульство, так как в них отвергается логика строгого креационизма, фундамент иудаистического мировоззрения. Для иудейской теологии “сень законная”, т. е. “эпоха закона” не может “прейти” (“окончиться”) никогда, поскольку в замкнутой системе творения ex nihilo не существует перспективы “возврата” твари к Творцу в силу их принципиальной и неснимаемой разносущностности. А следовательно, закон, Тора, хотя и имеют начало во времени и в истории, конца иметь не должны. Соответственно, талмуд канонически отвергает все содержание христианства, считая его разновидностью внеиудейского “идолопоклонничества”, что явно видно в агрессивно антихристианском пассаже о якобы земном “отце” Исуса, римском легионере по имени “Пантера”. Иными словами, для всех иудеев, в том числе и для иудейских эзотериков, христианство рассматривается как влияние некреационистской, манифестационистской (а значит, неиудейской) традиции на ветхозаветный символический ряд (этим и объясняется талмудическое приписывание Христу “римского” происхождения).

Бог бысть плоть. Такое утверждение немыслимо в иудаизме. Причем речь идет не просто о благочестии или религиозных догматах, но о самой сущности строгого и последовательного креационизма. Но поразительно, что такая формула совершенно неприемлема и для манифестационистов. Этот момент, на первый взгляд, кажется менее ясным, так как в манифестационистских учениях часто говорится об “аватарических” проявлениях принципа (Бога) в человеческом облике. Особенно эта теория развита в Индии, где речь идет как о больших, редких аватарах Вишну, так и о более частых и относительных аватарах других богов, в частности, Шивы. Но если у иудеев “скандал” начинается с понятия Бога, который, по определению, не может воплотиться ни при

каких обстоятельствах, то у манифестационистов сразу же возникают проблемы по поводу “плоти” и “человечности”. Манифестационисты, у апостола Павла собирательно названные “эллинами”, не знают той концепции тварной плоти, которая присутствует в иудаизме. Плоть для них, равно как и самостоятельный человеческий статус, есть не что иное, как покрывало “майи”, иллюзии, результат “авидьи”, “невежества”. О “Богочеловеке” там не может идти речь уже по той причине, что в таком сочетании “человеческое”, “плотское”, просто исчезло, умалилось, растворилось бы, как мираж или туман. Бог поглотил бы человека, который стал бы не более, чем видимостью, тенью, не имеющей ни своей собственной отдельной природы, ни своего отдельного индивидуального лица.

Сложность и сверхразумность христианского утверждения Воплощения в его каноническом никейском варианте на протяжении всей истории Церкви не переставали сбивать с толку христианское сознание, тяготевшее к приятию более привычных, более “нормальных” моделей богословия. Две архетипические ереси в этом вопросе весьма показательны: иудеохристианское течение евионитов, продолжившееся в воззрениях Ария и, позже, отчасти у несториан (идея того, что Христос не был Богом, но был пророком), и эллинохристианское течение монофизитов, платоников, элементы которого можно встретить у гностиков (идея того, что Христос не был человеком и плотью, но лишь призраком). Эти два полюса определяют не только парадигмы всех возможных ересей, но и две позиции внутри самой церковной ортодоксии, где существует возможность, оставаясь верным букве догмата, сделать акцент на той или иной природе Богочеловека. Это, кстати, резко отличает Православие от католичества; Православие в рамках строгого соблюдения догматов интуитивно тяготеет к эллинохристианской точке зрения, католичество — к иудеохристианской. Но все же там, где христианство остается самим собой, диафизитская линия (наличие в Христе именно двух природ — божественной и человеческой) утверждается строго и однозначно.

Итак, факт Воплощения соединяет несоединимое: креационистскую перспективу фундаментальной отчужденности творения, “нигилистическую” природу вселенной, однонаправленность и необратимость времени, с одной стороны (этим объясняется и канонизация “Ветхого Завета”), и манифестационистский подход имманентного присутствия принципа в самом центре проявленного мира (в этом, собственно, и состоит “Благая Весть”, “Евангелие” или “Новый Завет”). Очень важно, что и креационизм и манифестационизм здесь утверждаются одновременно,

не отвергая и не зачеркивая друг друга. При этом нет здесь и той иерархической соподчиненности, которая характерна для эзотерических линий креационистских религий, где манифестационистская доктрина (суфизм в исламе, меркаба-гнозис и каббала в иудаизме) служит тайным учением — высшим, но предназначенным только для избранных. Христианство однозначно и полноценно признает обе метафизические перспективы одновременно (и иудейскую и эллинскую), но при этом они не складываются, не интегрируются, иерархически не соподчиняются. Обе остаются и верными и неверными сами по себе. Истина тождественна лишь Христу и является атрибутом исключительно христианской веры, являющейся универсальной и абсолютной.

Ветхозаветная креационистская метафизика, воспринятая христианством, призвана подчеркнуть радикальную раздельность Творца и творения, их несопоставимость. В этом вопросе христианские богословы идут настолько далеко, что даже Адама, праведников, патриархов и пророков помещают временно в ад до сошествия туда Спасителя. Здесь нет никаких компромиссов с "эллинством" (манифестационизмом"). Вселенная соткана из "ничто" и есть чистый прах, приведенный к существованию единовременно божественным произволением. Христианская Библия открывается суровыми и однозначными словами: "Искони сотвори Бог...". Как и в строгом креационизме, "благие ангелы" рассматриваются как те, кто признали свою онтологическую "ничтожность", "небытийность", а восставшие спутники денницы недвусмысленно осуждаются. Никакого "переселения душ". Человек подвергается индивидуации только в момент телесного воплощения, которое более не повторяется. Никакой возможности самостоятельно выйти за пределы падшего Адама, преодолеть "гравитационное поле "грехопадения" не существует. До Воплощения есть только закон, Тора, и Бог обращается к твари извне (иногда через ангелов). Таким образом, православная доктрина жестко настаивает на иудаистической линии, которая принимается полностью и без оговорок во всем что касается периода от изгнания праотцев из рая до Рождества Христова.

В момент Рождества происходит нечто немыслимое и невозможное, опрокидывающее не только здравый смысл, но и всю метафизику. Сам трансцендентный Бог, второе лицо Троицы, Слово, вторгается в отчужденную, "ничтожную" вселенную, на самое ее материальное дно, к "падшим", в сектор последнего вырождения падшего Адама. На сей раз это не ангел, не посланник, не вдохновленный косвенно пророк, но сам Бог-Творец, в своей сыновьей ипостаси. Не иудейский машиах, а грозный и запредельный Deus Absconditus, далекий и непостижимый "неизвестный

Бог". Он не только приходит, является, он срастворяется с "павшей" человеческой телесной природой, берет на себя "грехи мира", кенотически погружается в самый низ и так уже "униженной" и "ничтожной" вселенной. Это уже даже не манифестационизм, но "сверхманифестационизм", так как наделение Слова человеческой плотью делает его явным для всех, в одно мгновение палит все покрывала иллюзий, "авидьи", невежества, отменяет проявленное как раздельное с принципом (Богом), поскольку принцип (Бог) в самой своей сущности и природе обнаруживает себя.

Это — поворотный пункт христианской метафизики, утверждавшей предельную отчужденность, свойственную строгому креационизму, до Воплощения, ибо после Воплощения все онтологические пропорции резко меняются. На дне сотворенного мира возникает уникальная и сверхразумная область, которая отныне напрямую связана не только с высшими регионами творения, но с самим трансцендентным Богом, две ипостаси которого постоянно присутствуют в этой области. Речь идет о Новозаветной Церкви, становящейся вместилищем метафизики Воплощения и существующей после Пятидесятницы по нормам, не имеющим ничего общего с логикой функционирования вселенной в эру закона. Начинается особая эпоха метафизической благодати, когда христиане получают возможность интимнейшим образом соединиться с Богом вопреки сохранению вне Церкви, вне христианского мира, тех же креационистских пропорций, что и до Воплощения.

Итак, "сверхманифестационизм" Воплощения концентрируется исключительно в Единой Соборной Апостольской Церкви, которая действительно живет в эре благодати, благовествует и пребывает в луче прямого и постоянного контакта с Божеством. В этом отношении можно сказать, что в пределах Церкви отныне царят особые онтологические пропорции, не признающие креационистской логики. Но вокруг Церкви, за ее пределами, за границей уникального христианского преображающего ритуального опыта сохраняются те же отчужденные законы, что и раньше. Естественный мир не преображен и не изменен актуально. В нем остаются действительными ветхие принципы, которые отменяются только при добровольном вхождении человека, народа, империи в лоно Церкви. Таким образом, после Воплощения возникает парадоксальный дуализм между двумя накладывающимися друг на друга и не пересекающимися реальностями — экклесиастической, спасенной, благодатной реальностью христианства как острова Нетварного Света и ветхой, безблагодатной, тварной актуальной реальностью последних мгновений исторического

существования падшего Адама.

Благая Весть универсальна. Она относится ко всему комплексу земного и космического существования. Но между Воплощением и Вторым Пришествием универсальность благодати пребывает в потенциальном состоянии, внутри Церкви, основываясь на вере в Христа, догматах и христианской мистической практике. Вера требует от христианина волевым образом утвердить за страждущим и распятым Исусом абсолютный принцип, Спаса-в-силах, универсальность которого наглядно обнаружится во всем объеме только во Втором Пришествии, когда экклесиастическая потенциальность со всеми ее метафизическими импликациями станет тотальной вселенской актуальностью. Но в тот момент закончится уникальное и сверхразумное церковное бытие. Небесный Иерусалим спустится на землю и Древо Жизни будет утверждено как световая ось, освобождающая всю тварь от закона. В этот момент высказывание “прейде сень законная” станет не только достоянием верующих христиан, но будет с очевидностью явлено всей вселенной.

Здесь следует задаться вопросом: почему христианская традиция, чье мистическое содержание явно имеет характер сверхманифестационистский, все же прибегает к креационистской перспективе при описании онтологического качества ветхозаветного периода и даже внецерковной реальности новозаветного периода (ведь утверждается, что приходящие к христианской Вере суть подзаконные твари, освобождающиеся только таинством второго рождения, т. е. православного крещения)? С нашей точки зрения, это является сущностной метафизической осью христианства как особой традиции, акцентирующей более всего остального ценность кенозиса.

Кенозис трансцендентной Троицы, как мы показали, заключается в акцентировании и прославлении жертвенной природы второго лица — Сына — как возможности проявления в рамках абсолюта. Далее, кенозис развертывается в трех элементах. Первый — творение, когда Бог не просто умаляет Себя, реализуя проявленное, но умаляет Себя абсолютным образом, творя то, что онтологически противоположно Его сущности, ex nihilo. В ветхозаветном креационизме кенотическая ориентация христиан увидела то, что отсутствует в манифестационизме — сверхразумную жертву Бога, творящего и наделяющего свободой такую парадоксальную реальность, которая своей ничтожностью контрастирует с полнотой онтологических принципов, с Троицей. Второй элемент кенозиса заключается именно в Воплощении, когда ничтожная по сути и, кроме того, падшая, грешная реальность творения, приблизившаяся к своему нижнему пределу, к концу цик-

ла, посещается самим Богом-Словом, который не просто спасает, улучшает или подновляет ее, но берет на себя вся полноту страданий и лишений, составляющих сущность тварного бытия. И наконец, третий элемент: в Пятидесятницу происходит окончательный кенозис Святого Духа, Утешителя, который, оставаясь единым Богом, разделяется на языки пламени, сошедшего на апостолов, и далее, на столько частей, сколько индивидуумов принимают святое крещение в христианской Церкви.

Вне креационистской модели жертва Бога, которая является тайным метафизическим смыслом всего христианства, была бы не такой абсолютной, не такой радикальной, не такой парадоксальной. Вне этой модели кенозис абсолюта не мог бы быть распознан, равно как и его внутренняя троическая структура осталась бы в тени, вместо чего, в лучшем случае, наличествовала бы адвайтистская, чисто апофатическая концепция. Абсолютность кенозиса приоткрыла христианам завесу над бесконечностью, указала на такой аспект трансцендентного, который был совершенно неразличим в иных разновидностях метафизики.

Метафизика Воплощения, причем взятого в самых строгих догматических терминах вне почти манифестационистской линии эллинохристианства (и, естественно, вне иудеохристианских версий), является тайной и глубинной вестью абсолюта о своей природе, непрояснимой и непостижимой в принципе, но явившейся парадоксальным образом в абсолютности жертвы. Кенозис Бога не просто открыл твари Божество, но открыл всей метафизической реальности тайную сторону бесконечности, сторону Любви.

Глава XI

“Злой демиург” (первый экскурс в гностические доктрины)

Чтобы яснее понять метафизическое содержание предыдущей главы, можно обратиться к неортодоксальному материалу христианского гнозиса, в котором некоторые аспекты христианской метафизики были настолько пронзительно осознаны, что породили сложные и парадоксальные философские системы. Гностики, безусловно, стоят вне догматического христианства, они анафематствованы, и их учение Церковью отвержено. Но это еще не значит, что их взгляды представляют собой чистое заблуждение. Напротив, чрезмерность некоторых их доктрин только яснее показывает специфику христианской метафизики, обнажает ее парадоксальную сущность, намекает на скрытую тайну христианского откровения.

Христианские гностики делились на три категории. Первые были продолжателями иудейских эзотерических традиций. К ним относятся евиониты и ессеи. Так, евиониты учили об "Ангеле-Христе", который движется сквозь историю через серию воплощений пока не проявится в лице мессии. Сходную теорию можно встретить и у исламских гностиков исмаилитского толка. Совершенно понятно, что подобный иудеохристианский гностицизм имеет к собственно христианской доктрине весьма далекое отношение. Такие гностики (их продолжением было арианство и несторианство) в подавляющем большинстве случаев приняли ислам и образовали внутри него особое эзотерическое направление типа алавитов и некоторых шиитских течений в Иране, Ираке и Сирии.

Вторая категория гностиков — Валентин и валентиане, а также многие другие — в целом сопоставима с эзотерическим христианством или эллинохристианством. Для этой категории был характерен манифестационистский подход, платонические мотивы и стремление "очистить" христианство от креационизма вообще. Ветхий Завет, там, где он признавался гностиками этого типа, истолковывался в манифестационистском ключе, а все сугубо креационистские утверждения трактовались как символы и аллегории. Такие гностики настаивали на троическом понимании Божества, но часто склонялись к утверждению "мнимой" человечности Исуса. Пограничным случаем является великий христианский писатель и подвижник Ориген, который, восприняв гностическое учение валентиан, балансировал долгое время на грани между православной ортодоксией (многие аспекты которой восходят, собственно, к его формулировкам) и христианским манифестационизмом. Но и эти гностики не очень интересны с точки зрения выяснения метафизической сущности христианства.

Третьей и наиболее глубокой формой гностической философии являются воззрения христианских гностиков-дуалистов — от Вардесана, Маркиона, авторов "Пистис Софии" и офитов до средневековых богомилов и катаров. Именно у этой категории христианских гностиков острее всего присутствовало понимание несовместимости и противоречивости креационистской перспективы Ветхого Завета, иудейского духа и метафизической сущности откровения Исуса Христа. В принципе, как раз у гностиков-дуалистов можно найти подчас пароксистическое, но глубоко верное понимание главной проблемы христианства (хотя решение этой проблемы было у них неудачным, что и привело к их анафематствованию). Гностики этого типа ясно отдавали себе отчет в метафизической важности и ветхозаветного креационизма и христи-

анского послания. Причем, в отличие от первых двух групп, они не пытались примирить обе позиции путем выбора только одной из двух метафизических перспектив — креационистской (как иудеохристианские гностики) или манифестационистской (как эллинохристиане). Вопреки ортодоксии они не довольствовались указанием на сверхразумность сугубо догматического синтеза, пытаясь осмыслить такое сочетание. При этом, быть может, их главной ошибкой (повлекшей, собственно, их отлучение от Церкви) было непонимание "кенотической" ориентации ортодоксальной доктрины, метафизического смысла жертвенной природы абсолюта. Однако именно дуалистический гностицизм яснее всего обнажает основы христианской метафизики, вернее всего формулирует проблему, хотя и предлагает неудовлетворительное, слишком поспешное и грубое решение.

Дуалистический подход гностиков утверждает наличие не одного, а двух божественных принципов — ветхозаветного и новозаветного "богов". Ветхозаветный Бог, Яхве, является для них демиургом, "злым богом", творцом замкнутой и отчужденной, "нигилистической" системы креационистского образца. Они не отрицают реальности креационизма, но настаивают на злой, негативной, ущербной природе такой реальности. Ветхозаветный бог иудеев становится для них узурпатором, универсальным тюремщиком, вовлекающим световые энергии "доброго бога" (Троицы) в темные регионы "ничтожного" тварного бытия. Признавая реальность креационизма, они разглядели в ней чисто негативный аспект. Закон для них стал синонимом рабства и унижения. При этом гностики-дуалисты считали, что вся трагичность тварного бытия состоит в том, что внутри него заключены некоторые нетварные световые силы, страдающие и мучающиеся под гнетом "ничто", из которого создана узурпатором замкнутая безвыходная система.

Нетрудно разглядеть здесь мотив "выбора ангелов". Очевидно, что гностики-дуалисты стояли на стороне тех ангелов, которые предпочли "восстание" против Творца и объявили о своей единосущности предтварной реальности.

С их точки зрения, бог Нового Завета, второе лицо Троицы, приходит в мир "злого демиурга" для того, чтобы "спасти" именно этих световых существ, подвергающихся гонениям и преследованиям со стороны Творца с Первого Дня творения. Подтверждение этому они видели в словах Христа: "Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее".[78] И еще: "Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию".[79] В различных гностических мифах — о Елене, о падении Пистис Софии, об "искре Божией", о "пнев-

матиках” и т. д. — на разные лады повторяется один и тот же мотив. Истинный Бог, “добрый бог” проявляет свои вечные энергии. Но “злой бог”, демиург захватывает эти энергии и помещает их в “нигилистическую” ловушку, в творение. Энергии, помнящие о своей нетварной природе, отказываются признавать абсолютный приоритет демиурга, т. е. креационизм и строгий “монотеизм”, и в результате этого они “падают” и преследуются демиургом, “изгоняются с неба”, потом из земного рая и т. д. Их страдания длятся до того момента, пока “добрый бог” (не-творец) не посылает своего Сына для спасения “искр света”, т. е. своих “детей”, “чад Божиих”, “сынов света”. Это Исус, приносящий падшему человечеству “революционную” для иудаизма молитву, где “добрый бог” называется не Творцом, а своим подлинным именем — “Отче наш”. Евангельское повествование изобилует фразами, которые можно понять именно в таком ключе: и указание на то, что “Я есмь пастырь добрый, и знаю Моих”,[80] и фраза апостола Павла о том, что “отец иудеев дьявол”[81] и т. д. Так, в целом, дуалистический гнозис утверждает в начале нетварное проявление, затем трагический и целиком негативный цикл креационизма и завершающее спасение, восстанавливающее истину нетварности нетварного, дающее перспективу “нового обожения”. Особенно дуалистические гностики выделяли писания апостола Павла, в которых они видели (не без некоторых оснований) подтверждение их собственного дуалистического подхода, противопоставляющего негативность “эры законной” позитивности “эры благодати”.

Любопытны наиболее экстремистские выводы гностиков-дуалистов, до которых дошли офиты из секты каинитов. У них мы сталкиваемся с эзотерической доктриной настолько радикального антииудаизма, что все сюжеты Ветхого Завета подвергнуты тотальному переосмыслению и этической переоценке. Все без исключения негативные персонажи Библии становятся здесь позитивными, и наоборот. Начиная со “змея”, который прославляется как “носитель световой памяти”, и кончая Каином и жителями Содома и Гоморры, каждый отрицательный ветхозаветный герой рассматривается как предвестник конечного искупления и “сын света”, “оболганный” демиургом и его “избранным народом”. Обратная участь постигает здесь ветхозаветных праведников, которые клеймятся как “подлые слуги“ демиурга. Каиниты интересны именно тем, что, будучи экстремистами, они с предельной (чрезмерной) наглядностью иллюстрируют противоположность и несовместимость манифестационистского и креационистского подходов, оба из которых ортодоксальная христианская доктрина включает, тем не менее, в свой состав.

Воззрения гностиков-дуалистов стоят ближе, чем остальные версии, к собственно христианской ортодоксальной перспективе, так как здесь, действительно, берутся одновременно два несовместимые подхода к происхождению мира и человека. Однако христианская Церковь не утверждает в качестве изначальной предкосмологической инстанции конфликт между нетварным проявлением и творением, принимая этику креационизма и не оправдывая денницу и его рать. Ортодоксия видит в Воплощении некоторый волевой и необязательный акт Божества, не имеющий онтологических предпосылок ни в творении, ни в проявлении. Христос утверждает в отчужденной креационистской реальности парадоксальный коридор “обожения”, замыкая напрямую дно реальности с нетварным миром принципов. Эта тема очень близка общему настрою гностиков-дуалистов. Но “обожение” предлагается именно “твари” — и не как награда, а как ничем не заслуженный дар, как благодать. И в этом состоит непреодолимая демаркационная линия между гнозисом и ортодоксией. Дуалистический гнозис стремится отстоять предтварное достоинство спасаемых и спасающихся. Церковная доктрина, напротив, акцентирует “кенотический” вектор самого абсолюта, который хочет “утратить”, а не “сохранить” свое качество, хочет “пожертвовать собой” тотально и радикально, а не устроить самому себе “проверку” и “испытание” в тварных лабиринтах демиурга (как получается в гностицизме).

Но каким же образом в таком случае решает ортодоксальное христианство “ангельскую проблему”? Какой выбор делает христианский дух в небесном споре? Как духовная свобода реализуется в Церкви, основанной на Воплощении, и как само существование Церкви вписывается в вечную Книгу Жизни, в эонический застывший мир бесформенных сущностей?

Глава XII

Новозаветная Свобода

Христианство есть третий путь. Такое определение применимо универсально ко всему комплексу его метафизической проблематики. Это и не креационизм и не манифестационизм. Это нечто третье, самостоятельное, законченное, тотальное. Следовательно, все метафизические ответы этой традиции заведомо несут в себе неожиданный, парадоксальный элемент.

Вернемся к теме “ангельского выбора”. Креационистский подход в определении того, какие ангелы являются “злыми”, а какие — “добрыми”, противоположен подходу манифестационистско-

му. Следовательно, реализация измерения духовной свободы в проявленном имеет строго дуальную перспективу. Выбор осуществляется только из двух возможностей отношения твари к Творцу. Третье здесь заведомо исключается. Но христианство дает на этот вопрос именно “третий ответ”. Для христиан не правы, в конечном счете, ни те ни другие: ни “павшие” ни “непавшие”.[82] Причем этот ответ сопряжен с историческим фактом Воплощения, после которого он становится действительностью. Но как совместить историчность Воплощения, его сопряженность с конкретикой тварной временной реальности, и вечность двух ответов? Нелепо, с метафизической точки зрения, предполагать, что в конкретике творения может произойти нечто, что не содержится изначально и вечно в неподвижном небесном архетипе. Следовательно, христианский период земной истории — от Воплощения до Страшного Суда — синхронно уже заведомо наличествует в небесной реальности. И соответственно, и до и после Воплощения уже “совершилось” в мире тварных архетипов.

Видимо, понимание этого парадокса, “утверждение невозможного третьего”, требует неординарного подхода к метафизике творения. С одной стороны, тварная конкретика Воплощения и всего за ним последующего безусловно присутствует в небе Первого Дня. Но креационистская модель принципиально не может охватить и осмыслить метафизического содержания этих событий и происшествий; небо хранит в своей статической тварной полноте лишь фактологическую структуру вечно происшедшего. Даже высшие ангелы остаются в неведении относительно метафизической миссии Боговоплощения, а следовательно, все метафизическое содержание Благой Вести заведомо ускользает от них, хотя фактическое ее содержание им не может не быть известным. Вся христианская история, естественно, уже записана в Книге Жизни, но при этом ее сущностная сторона может (и должна) оставаться сокрытой от небесного понимания.

Церковь как вместилище Нового Завета является глубоко двойственной реальностью. С одной стороны, в ее тварной составляющей она подлежит логике закона. С другой стороны, она целиком пребывает по ту сторону этого закона и по ту сторону творения. Ангелы видят ее, но понять не могут. И поэтому “третий выбор”, “третий путь” христианской реализации свободы ничего не добавляет к ангелической небесной проблематике и нечего не убавляет в ней.

Тварная часть христианина остается в рамках ветхозаветного выбора, и духовная реальность его ограничена небом. Здесь, как и до Христа, существует только два возможных ответа. Но по благодати крещения через Святого Духа и евхаристию христиа-

нин причащается к иной, нетварной перспективе, к “исключенному третьему”. И в этом парадоксальном измерении, остающемся метафизически незамеченным для неба и ангелов, возникает возможность обретения новой свободы, не сопряженной с дуальностью, свободы, совпадающей с причастностью к абсолюту, свободы безусловной и трансцендентной, стоящей по ту сторону и “восставших” и “невосставших”. Христианин при крещении обретает причастность к совершенно новой природе, не подлежащей креационистской ветхозаветной механике. Святой Дух сообщает ему зародыш особой “нетварной” плоти, особой “нетварной жизни” и особого “нетварного” духа. Его существо как бы дублируется, раздваивается, и по мере христианской духовной реализации акцент все более переносится на это второе благодатное измерение, на “нового человека”,[83] по выражению апостола.

Именно в Церкви возникают “новые небеса и новая земля”, которые имеют совершенно иную природу, нежели ветхие и тварные аспекты Первого Дня. Эти небеса являются принципиально иной реальностью, нежели старые, так как “населяющие” их ангелы суть нетварные световые энергии предвечной славы Троицы, свободные от выбора и от проблематики творения. Эти христианские ангелы соответствуют апостолам, чье имя по смыслу совпадает с именем “ангел”. И то и другое слово обозначают “гонца”, “посланника”. Для законченной метафизически христианской доктрины характерна замена ангелических функций на апостольские, так как именно апостолы являются истинными носителями нетварного Святого Духа, а тварные ангелы, в конечном счете, остаются лишь носителями своего особого духовного мнения о природе Творца и творения.

Облекшись во Христа, человек потенциально расстается со своей тварной природой, которая, однако, не исчезает, но преображается.

Это очень важный момент, отличающий собственно христианство от манифестационистских традиций. Получив перспективу “обожения” по благодати, христианин сохраняет свою тварную природу точно так же, как сохраняет ее воскресший из мертвых Христос. Фактически, в этом процессе, в отличие от гностических и манифестационистских подходов, происходит интеграция Богом того “ничто”, которое лежало в основе тварного “кенозиса”. Ничто не остается за пределом божественной тотальности, и в данном случае надо понимать эту фразу буквально.

Третий путь Церкви вбирает в себя и манифестационизм и креационизм, не смешивая их и не делая между ними выбора. Христианский манифестационизм — нетварные “новые небеса и новая земля”, “новый человек” — вбирает в себя как свидетель-

ство, как "доказательство" и то, что наиболее несовместимо с представлением о божественной полноте, т. е. элемент "нищеты", "лишенности", "страдания", "греха".

Отсюда специфически христианская этика — стремление интегрировать в мир нетварной полноты всех "отверженных" — "плачущих", "страждущих", "нищих духом" и остальные чины "блаженств". Можно сказать, что третий путь в метафизике берет что-то от обеих групп ангелов, не решая вечного "спора" ни в пользу ни одной из них. Христос побеждает смерть. Это нечто иное, нежели доказательство победы "скромных" небесных сущностей, но одновременно это и не подтверждение гностической правоты "восставших". Это, скорее, утверждение иной истины, иной логики, иной реальности, недоступной и трансцендентной ко всем противоречиям внутри твари. Победа Христа — это победа организатора творения над конкретикой творения. Это победа над небом, это взятие силой "царства небесного" и преображение его в "царствие Божие".

Здесь важно остановиться на различии выражений: "царство небесное" и "царствие Божие", которые часто рассматриваются как синонимы. На самом деле, "царствие Божие" — это нетварная реальность, которая обнаруживается "внутри" твари только с приходом Христа: "се бо Царствие Божие внутрь вас есть".[84] Это не только констатация чего-то, что уже имело место, но благодатное утверждение того, чего еще не было вплоть до благословенного мига Рождества. "Царство небесное", со своей стороны, было всегда, и всегда внутри твари,[85] только путь к нему был до Христа закрыт и охранялся грозным архангелом с пылающим мечом.

Здесь мы подходим к проблеме двух путей реализации новозаветной свободы, которые можно назвать "путем спасения" и "путем обожения". Это столь же разные вещи, как "царство небесное" и "царствие Божие".

Глава XIII

Спасение и/или обожение

В никейском Символе Веры есть фраза, относящаяся к цели Воплощения. Там сказано, что Христос спустился с небес "нас ради человек и нашего ради спасения". Речь идет не о тавтологии и не о плеоназме, когда эта цель делится надвое: 1) "нас ради человек" и 2) "нашего ради спасения". Полноценное православное богословие понимает эти два высказывания различно. "Нас ради человек" означает, что "Бог стал человеком, чтобы человек

стал Богом” (по словам св. Иренея Лионского и св. Афанасия Великого). Здесь речь идет о перспективе “обожения”, т. е. о полной реализации тех предпосылок, которые заложены в Благой Вести, о радикальном преображении в лучах нетварного Фаворского света тварной индивидуальности, о возможности стать “новым человеком”, целиком “облекшимся в Христа” и отождествившимся с ним. Эта возможность дана через принятие Богом-Словом человеческой плоти и человеческой природы. “Обожение” есть нечто радикально отличное от спасения души, так как в данном случае невозможно говорить не только о “сохранении” индивидуальной тонкой формы (души), но и о сохранении сверхформального (но тварного) небесного духа, причинно приведшего к возникновению души. К этому относится загадочная фраза Христа: “Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее”.[86]

Обожение происходит через срастворение с нетварной божественной реальностью, где все элементы тварной природы меняются на соответствующие им нетварные. Однако, по православному учению, и в этом процессе не происходит полного слияния природ — тварной (человеческой) и нетварной (божественной). Обоженный человек становится “богом по причастию”,[87] соучаствуя в троической предвечности, облекаясь в нетварные энергии, но все же сохраняя свою “ничтожную” сущность. В обоженном человеке сохраняются не отдельно душа, тело или дух, но бесконечно малый элемент “ничто”, не фиксированный и не дифференцированный. Это даже не человеческий компонент, но общее, универсальное качество тварности. Как бы то ни было, обожение имеет самое прямое отношение к сущностной метафизике Воплощения, и эта перспектива раз и навсегда уводит существо за пределы трех миров творения, в сверхнебесный, “гиперуранический” регион предвечных принципов. Обоженная тварь не становится единосущной Творцу, но становится элементом замысла Творца о мире. Спасение (как спасение души) есть нечто отличное от обожения. Это освобождение души из-под давления архетипа падшего Адама, из-под диктата закона, из-под бремени первородного греха. Можно сказать, что это открытие пути к возвращению в земной рай, к Ветхому Адаму, к полярному положению души в центре нижних вод, океана индивидуальных тонких и плотных форм. Если обожение является сущностной перспективой, принесенный в мир Воплощением, то спасение есть косвенное следствие этого Воплощения. В этом случае душа остается в рамках творения, и даже в рамках двух низших, формальных миров, но покидает при этом их периферию, возвращаясь в центр. Такое действие, косвенно производимое Христом, не имеет ниче-

го общего с основной линией христианской традиции и вообще, некоторым образом, выпадает из контекста христианской метафизики, ориентированной, в целом, совершенно трансцендентно. Конечно, спасение открывает в рамках творения и более высокую перспективу — перспективу святости, которая достигается путем выхода существа за пределы нижних вод и проникновения в “царство небесное”, в мир бесформенных ангелических архетипов. Без возможности спасения души такой путь был закрыт, так как мир нижних вод и мир верхних вод соприкасаются друг с другом только посредством оси, проходящей через центр мира формального проявления, т. е. через земной рай. Но и этот открытый путь святости не может быть главной целью Воплощения, так как вся тварь вместе взятая является несопоставимой с нетварной реальностью Троического Единства. И строго говоря, в сравнении с возможностью “обожения” и спасение души, и перспектива святости не так уж и отличаются от состояния “павшего человека”, “грешника”. Симпатии Христа к мытарям, беднякам, прокаженным, отверженным и даже блуднице (Мария Магдалена) символически подчеркивают это безразличие нетварного принципа ко всем внутритварным иерархиям.

Надо заметить, что две “цели” Воплощения делят христианский мир и саму христианскую Церковь на две половины — на Церковь обожения и Церковь спасения. Конечно, Церковь в сущности едина и универсальна, “кафолична”, но ее воздействие на паству разделяется на два основных “луча”. Один из них падает на всех “званых” (их большинство, и спасение им при соблюдении христианских норм, ритуалов и этических предписаний в некотором смысле гарантируется), а другой — на “избранных” (которые вовлечены в полную и совершенную реализацию метафизических предпосылок Евангелия). Причем эти лучи раздваиваются не из-за своей дуальной природы, а в силу качества воспринимающих их индивидуумов: одни поляризуют луч благодати в спасение, а другие — в обожение.

Поразительно, что исторически раскол Церквей в XI веке придал этому мистическому аспекту внутрицерковной действительности историко-географическую определенность. Западная Церковь — Ватикан[88] — однозначно отождествила свою доктрину с доктриной спасения, забыв или признав “восточной ересью” линию обожения. Восточная Церковь — греческая, а впоследствии русская — напротив, настаивала на полноте христианской метафизики и отстаивала перспективу обожения как сущностную и основную сторону христианского учения. Метафизической кульминации это деление достигло в XIV веке вместе со святым Григорием Паламой, который развил в деталях концепцию “бо-

жественных энергий", нетварного Фаворского Света и громогласно утвердил перспективу обожения как центральную линию христианства.

Католичество к этому времени уже догматически разработало схоластические постулаты на основании тезисов Тертуллиана, св. Августина и особенно Фомы Аквинского, где не было места никакому прямому вторжению нетварного в тварное (и обратно), а миссия Христа свелась исключительно к косвенному влиянию на потенциальное качество человеческой души. Если бы не идея Троицы и Богочеловека, можно было бы сказать, что католичество вплотную сблизилось с иудеохристианством. Естественно, что реакция на Паламу в Западной Церкви (да и среди богословов, подверженных католическому влиянию схоластической мысли в самом Православии) была возмущенной. Католическая доктрина утверждала, что всякое воздействие Бога на творение (за единственным исключением самого факта Боговоплощения) может быть только косвенным, опосредованным небесным (тварным) миром причин, который католичество называет "сверхъестественным" в отличие от "естественного" мира. Речь идет о различении между духовным миром бесформенных проявлений и двумя нижними мирами формального проявления. Нетварная реальность Сына, с католической точки зрения, не утвердила в тварной реальности никакого особого парадоксального измерения, которое метафизически открылось бы для христиан как потенциальное единение с нетварным миром "божественной славы". Божественная реальность действовала и продолжает действовать в мире и после Воскресения лишь опосредованно, через "небесный", "сверхъестественный" мир.

В сущности, эта католическая доктрина отрицает основу христианской метафизики, превращая всю христианскую традицию в сотериологическое учение, в обычную экзотерическую монотеистическую религию, почти исчерпывающуюся креационизмом. Конечно, отличие от иудаизма все же сохраняется, и даже весьма значительное, так как католическое учение допускает благодаря Воплощению широкие возможности индивидуальной реализации, намного превосходящие даже крайние мессианские интуиции иудеев. Но, с чисто метафизической точки зрения, Западная Церковь, отвергнувшая Православие, недалеко ушла от иудаизма.

Православие, утверждая обожение, не отрицает и спасения. Однако общий строй православной духовности гораздо более акцентирует именно исихастский, метафизический, созерцательный подход. Недаром так почитается этой Церковью святой Григорий Палама и его греческие и русские последователи. Мистическая душа православной паствы — греческой, русской, сербской,

болгарской, румынской и т. д. — как основа Церкви, притягивает к себе именно луч обожения, тогда как романо-германские народы, воспринявшие католичество, тяготеют к противоположному полюсу — к спасению души. Именно на Западе возникла вследствие этого противоречивая теория “бессмертия души”, игнорирующая как явно обозначенную в Апокалипсисе “смерть вторую”, так и конечность самого творения. Такое сужение перспективы коснулось и некоторых ритуалов и догм католичества, но чаще все подлинно метафизическое содержание христианских догматов оставалось потенциальным и не “затребованным” на Западе.

Итак, факт Воплощения окончательно фиксирует структуру православной метафизики. Ее картина такова: Нетварный абсолют имеет кенотическую природу, т. е. тяготеет к “движению” вовне. Этим определяется ряд трансцендентных метафизических операций, запечатленных в троической структуре Божества и лежащих в истоке творения.

Творение, понятое строго креационистски, есть нижний предел божественного “кенозиса” и онтологическая внешняя граница добровольного, жертвенного отчуждения абсолюта от самого себя.

Внутри творения на основании (универсального для всей сферы отчуждения) закона прогрессивного ветшания “падение” доходит до критической точки, где дистанция между состоянием твари и Творцом достигает своего максимума. (Такое однонаправленное и необратимое ветшание проистекает именно из креационистской перспективы.)

В этот критический момент в нижнюю (пространственно) и финальную (исторически) точку творения врывается трансцендентное Присутствие Божье, второе лицо Троицы, сам Нетварный Бог.

На строго иудейскую креационистскую перспективу накладывается радикально манифестационистская реальность. Отныне тварное и нетварное мистически совмещаются в Церкви. Мгновенно вспыхивает световая божественная ось, проходящая через всю вселенную. Все предшествующее Воплощению и все последующее за Ним кардинально метафизически переосмысливается. Вместо двух вечных ответов ангелов обнаруживается невероятный, невозможный Третий Ответ. Это и не безысходная механическая небожественность твари (как у иудеев) и не оптимистическая естественная божественность мира (как у эллинов).

Это Весть о благодатном обожении небожественного, об усыновлении сконструированного, о причащении неживого Живому.

Таков фундамент сугубо христианской метафизики. На нем строится все учение Церкви.

Центральной, основной фигурой этого учения является Непорочная Дева Мария, через которую и посредством которой высшее и трансцендентное соприкасается с материальной, природной конкретикой. В Богородице Фаворский Свет сливается с земной материей, образуя субстанцию того мистического лона, из которого рождается Новый Человек, отныне сопричастный Второму Адаму, Небесному Адаму, Господу нашему Исусу Христу.

ЧАСТЬ III. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Глава XIV

Глава ангелов

Пречистая Дева Мария играет важнейшую роль не только в христианском культе, но и в христианской метафизике. Данный аспект, как, впрочем, и другие фундаментальные вопросы этой метафизики, часто описывается в символических терминах, и выяснение его потребует от нас сопоставления догматических элементов с темами православного священного предания, отраженными в устной традиции и иконописных сюжетах.

Богородичные споры в свое время послужили катализатором для выяснения метафизической позиции несториан, которые, отказываясь признавать правомочность термина “Qeotokoj”, “Богородица”, обнаружили свою приверженность арианской, криптоиудеохристианской позиции в отношении православной догматики. Речь шла не просто о деталях или терминологических недоразумениях, но о выявлении глубинных расхождений в сущностных метафизических ориентациях православных христианохристиан,[89] отстаивающих чистоту третьего пути, с одной стороны, и наследников иудеохристианской линии, стремящейся ограничить всю полноту метафизических следствий, вытекающих из метафизики Благой Вести, с другой.

Богородица в православном учении имеет два принципиальных аспекта. С одной стороны, она является собирательной носительницей человеческой природы в целом, которую принимает на себя воплощенное Слово. Именно через Деву Марию Христос становится Сыном Человеческим. Если сам Исус есть абсолютный Богочеловек, то Богородица есть абсолютный Человек, вместивший в своей личности сущность человеческой природы как таковой. Дева Мария есть также архетип универсального человека, совершенного человека со всей полнотой его возможностей и онтологических тварных ограничений. По своему земному происхождению она восходит к царю Давиду и, соответственно, воплощает в себе наиболее чистый качественный аспект эры закона. В некотором смысле, она есть сам этот закон ветхого существования. Именно в таком качестве Исус “отказывается” от нее в определенных ситуациях евангельского повествования,[90] как и призывает отречься от плотских родителей и своих учеников.

Естественно, речь идет не об изменении в устоях морали или отказе от десяти моисеевых заповедей, но о принципиальном окончании всего подзаконного существования, от метки “зрака раба”, чья последовательность и непрерывность обеспечивается в “падшем” человечестве продолжением рода, которое есть инструмент передачи во времени печати “первородного греха”.

В этом историческом человеческом качестве Богородица занимает пограничную позицию. Оставаясь дщерью падшего Адама, носительницей его природы, она в то же время (своим “Да будет!”, сказанным архангелу Гавриилу в ответ на его слова: “Богородице, Дево, радуйся!”, а ранее — своим провиденциальным, избранным служением в младенчестве в Святая Святых Храма) открывает путь Воплощению и, следовательно, началу эры благодати. Неслучайно в православной иконописи Богородица часто изображается вместе с Иоанном Крестителем, также являющимся символом предела между законом и благодатью. Иоанн Предтеча — последний из ветхозаветных пророков, известивший мир о приходе истинного Христа. Но он принадлежит ветхой реальности, где даже праведность и дар пророчества не могут радикально изменить онтологического принципиального статуса существа. Поэтому об Иоанне Предтече Исус говорит, что “мений же во царствии Божии, болий его есть”.[91]

В новой метафизике “обожения”, открывшейся в Воплощении, все тварные иерархии становятся незначимыми и несущественными; их относительность проистекает из несопоставимости нетварной Троицы со всем творением, включая его высшие регионы. Ограниченность тварной природы Крестителя символически проявляется в том, что он посылает учеников к Христу для того, чтобы разрешить сомнения в его “мессианской” природе.-[92]

С одной стороны, он распознает в Исусе, пришедшем к Иордану для Крещения, истинного Христа (становясь первым человеческим свидетелем Богоявления), но предположительность его тварной интуиции, с другой стороны, сказывается в том, что его временами одолевают сомнения. Иначе в рамках ветхозаветной реальности и быть не может, так как любое утверждение относительно нетварной реальности здесь есть только духовное предположение. При этом Иоанн Креститель считается христианами высшим из всех ветхозаветных пророков, поскольку на метафизическом уровне его духовный небесный выбор ориентирован иным образом, нежели проблема ангельского дуализма. Иоанн Креститель предвосхищает возможность третьего пути в метафизике, хотя его тварная “подзаконная” природа не позволяет ему утвердиться в этом подозрении. Неслучайно он иногда изобража-

ется с двумя крыльями за спиной. Он есть атипичный ангел, приближающийся к разгадке парадоксальной "обожающей" реальности, привнесенной Богом Словом. Ангел наиболее близкий самой Богородице.

Богородица выполняет метафизическую роль, сходную с ролью Крестителя. Однако их отношение к Воплощению качественно различно. Это ясно проявляется в том, каким образом оба причащаются к "новозаветной реальности" благодати. Инициатическим ритуалом, благодаря которому тварное существо вступает в нетварный мир Воплощения, является крещение, названное "рождением свыше".[93] Иоанн Предтеча крестит водой, которая является символом всего тварного мира (совокупность верхних и нижних вод). Это крещение имеет только внутритварное значение и символизирует очищение ветхой и конкретизированной природы существ от всех вторичных космических наносов. Это есть возврат к чистоте тварной природы в ее изначальном состоянии, восстановление рая, предпосылка спасения души. В ответ на вопрос, является ли он сам Христом, Предтеча провозглашает, что идет Тот, кто будет крестить Духом Святым и огнем.[94]

Это означает, что истинное божественное крещение отлично от крещения водой, так как открывает перспективу не просто спасения, но обожения, потенциально выводит существо вообще за пределы творения.

Именно это огненное, трансцендентное крещение и получает Богородица в миг нисхождения на нее Святого Духа, повлекшего за собой Рождество. Именно Пречистая Дева Мария сподобилась первой из всех тварей (людей и нелюдей) духовного нетварного крещения.

Если при жизни метафизическое различие между Иоанном Предтечей и Девой Марией было не очень ясно определено, то после земной смерти обоих (а в случае Богородицы принято говорить об Успении, а не о смерти) их функции были строго иерархизированы. В этом заключается второй принципиальный аспект Богородицы, который можно назвать "успенским".



Предание утверждает, что после Успения Богородица была взята на небо (третий мир бесформенных духовных влияний) и стала там предводительницей ангелов, “Взбранным Воеводой”, заняв место “павшего” денницы. Именно Богородица, а не Иоанн Предтеча, становится во главе ангельских войск. Можно сказать, что Богородица, первой получившая крещение Святым Духом, стала вместе с тем первой христианской Святой или Пресвятой. Предтеча же, пришедший “в силе Илии”, взятого в свое время на небо в огненной колеснице, выполняет в небесном мире, хотя и крайне значительную, но все же второстепенную функцию, по меньшей мере, в сравнении с самой Богородицей. Ее центральное и первоверховное положение в небесном мире символически отражено в Апокалипсисе, где она изображена в виде Жены, одетой в солнце. Она — солнце духовного мира, полюс очищенного первозданного творения, главное сокровище неба Первого Дня творения, центр тварного круга, очерченного Творцом. В Православии Дева Мария так же, как Иоанн Креститель (правильнее было бы ска-

зать: “Иоанн Креститель как Дева Мария”), изображается с архангельскими крыльями.

Утверждение Богородицы во главе ангельской иерархии возвращает нас к проблеме “выбора ангелов”. Совершенно очевидно, что, учитывая вечную природу неба и ангельского мира, такое “событие” не может принадлежать ни земному времени, ни вообще какой-либо форме длительности. Нелепо утверждать, что Богородица “стала” главой ангелов после своего исторического Успения. В “эоне” царства небесного не существует ни “до”, ни “после”. Следовательно, Богородица была главой ангелов всегда. Это следует из самой сверхвременной структуры верхних вод.

Но что означает в таком случае утверждение, что “Богоматерь замещает денницу”? Кстати, звезда является и символом Богородицы (три звезды на плечах и челе Пречистой означают тройственность ее непорочности: “и до Рождества Дева, и в Рождестве Дева, и по Рождеству Дева”) и символом денницы, люцифера, который отождествлялся древними с Венерой, утренней и вечерней “звездой”.

С метафизической точки зрения, такая “замена” есть утверждение сугубо христианского взгляда на специфику манифестационизма, нетварного излияния божественной природы “вовне”. Люцифер сделал вечный выбор, заявив о своей единосущности с принципом (вопреки “благим ангелам”, признавшим свою онтологическую “ничтожность”). Но вместе с тем он “догадался” о возможности соприкосновения нетварной реальности Божества со стихией проявленности. В той “эллинской” некреационистской форме, в какой он отверг саму идею творения, он был “наказан”. Но один аспект этого утверждения метафизически был верен. Однако правота манифестационистского утверждения распространяется не на всю тварь и не следует по естественной траектории. Воплощение Сына открывает эту возможность как жертвенную благодать, а не как “механическую” необходимость. Манифестационизм Воплощения возможен, но не обязателен. Если Бог хочет пройти до конца путь “кенозиса”, Он может это сделать, но ни в коем случае Он не обязан этого делать. Люцифер, небесный архетип “эллинского” манифестационистского выбора ангелов, догадываясь (даже “зная!”) о Воплощении, расшифровывает его не в христианской, но в языческой перспективе — как нечто необходимое и неизбежное, как своего рода элемент рока, проецируемый им на нетварное Божество. Богородица, предводительница ангелов, формально утверждает то же самое, что и денница, но с тем нюансом, что Воплощение и проистекающая из него открывшаяся возможность “обожения”, выхода за пределы тварности, есть для нее свободное и волевое проявление боже-

ственной свободы и божественной любви.

Воплощение может произойти, но может и не произойти, тогда как денница посчитал, что оно должно произойти в любом случае.

Конечно, в небесном мире, где вся история вселенной записана одновременно в Книге Жизни, не может идти спор о факте Воплощения. Этот факт архетипически свершается уже в Первый День и не подлежит сомнению. Но речь идет о расшифровке метафизического содержания этого Воплощения, а так как метафизика выходит за уровень проявленного, это содержание не является однозначным и очевидным даже для ангелов. Именно в расхождении относительно характера и условий, а также причины “обожения” (как строго метафизической возможности) заключается разница между Вечной Богородицей и “падшим князем ангелов”.

Важно подчеркнуть, что Богородица на небесах является именно ангелом Третьего Пути, отличным не только от денницы, но и от “благих ангелов”, вставших на точку зрения строгого и последовательного креационизма. Этих ангелов можно назвать “небесными причинами и покровителями иудаизма и иудеохристианства”. Они также знают о Воплощении, но трактуют его метафизический смысл иначе, нежели и Богородица и денница. Их представление о содержании Воплощения не выходит за рамки творения, они причисляют мессию к тварным существам высшего порядка, исполняющим внушенное задание трансцендентного единого Творца. Отсюда идея “Христа-Ангела” у евионитов. Не ставя под сомнение факта, они отказываются признавать его нетварную подоплеку и, соответственно, полностью отрицают возможность “обожения”. Все богословие святого апостола Павла и большинство пассажей синоптических Евангелий, особенно Евангелий от Иоанна и Луки (ученика апостола Павла), рассматриваются этими ангелами как чисто люциферическая линия, ничем не отличающаяся от “идолопоклонничества” других язычников. Эллинохристианство, и даже ортодоксальное догматическое никейское христианское христианство[95] Третьего Пути, представляется им вариацией “офитского гнозиса” и “реабилитацией Каина”. Но и в отношении их самих Исус Христос однозначно употребляет термин “дьявол”: “Вы отца вашего дьявола есте, и похоти отца вашего хощете творити”.[96] Греческое слово “дьявол” (дословно: “разделяющий, дробящий”, “нарушающий единство”) или древнееврейское “сатана” (дословно: “преграда”, препятствие”) метафизически относятся именно к неправомочному, с точки зрения полноценного христианства, креационистскому упорству, которое, вопреки очевидности христианской Веры, вопреки ангелическому свидетельству Богородицы, отрицает всякую возмож-

ность прямой связи нетварного (Божественного) с тварным, “дробя” (этимологический аспект “дьявола”) тем самым Божественное Единство и ставя непреодолимую “преграду” (этимологический аспект “сатаны”) между проявленными существами и Всемогущим Господом.

Таким образом, Жена, одетая в солнце, оказывается на небесах в окружении двух довольно мрачных соседей: “справа” стоит “сатана”, слева — “денница”. Узки врата в царствие Божие.

Однако у “благих ангелов” (которые, с христианской точки зрения, оказываются, в конечном счете, не такими уж и “благими”[97]) креационистской ориентации есть своя правда, как есть она у денницы. Если “благие ангелы” Ветхого Завета утверждают невозможность манифестационизма, а “злые ангелы” некреационистских религий — необходимость манифестационизма, Богородица утверждает его возможность, но не необходимость, подтверждая тем самым относительную правоту и относительную неправоту и тех и других. Богородица признает “ничтожный” характер твари, но надеется на абсолютное чудо “обожения”, верит в это чудо, любит его потенциальную причину. Поэтому и отождествляется иногда она с самой Софией, Премудростью Божией. Богородица есть Ангел Любви, Ангел Веры, Ангел Надежды.

Она именуется в литургическом языке “Богоневеста”. Она отвечает за всю тварь, воплощает в себе всю изначальную природу и весь изначальный дух. Она присутствует повсюду во всех мирах, умоляя Господа о спасении и обожении всех существ, полагаясь при этом только на Его свободную волю, не стесняя Его ни в позитивном, ни в негативном решении. Она — Ангел, “который не судит”, а следовательно, она “и не судима будет”. Она предстательствует перед Женихом о судьбе всех тонких и плотных форм, и даже о существах бесформенного небесного мира.

Глава XV

Пренепорочная и Барбело (второй экскурс в гностические доктрины)

В христианской доктрине есть один очень важный момент, касающийся деликатной теологической темы “отцовства” Богочеловека. В Символе Веры говорится о том, что “воплощение” Христа происходит от Духа Свята, а вочеловечивание — от Марии Девы. Но при этом богословы стараются, как правило, уклониться от однозначного отождествления Святого Духа с “отцом” Исуса Христа; более того, подчеркивается, что он родился “без отца”, что, возможно, означает не только “без физического отца” (что

очевидно), но и вообще без отца. Имя же “Богоневеста” применяется к Богородице в более глобальном контексте, связанном с ее универсальной, космической, вселенской функцией “Жены, одетой в солнце”.

Генон в одном месте ошибочно (на наш взгляд) приписывал “мужское” качество Святому Духу, указывая на неправомочность его отождествления (вопреки некоторым христианским эзотерикам, основывавшимся на ивритском женском роде слова “дух”, “ruah”) с “женским” аспектом Троицы, именно на основании его “отеческой” роли в Воплощении. Показательно, что этот пункт, однако, самими христианскими теологами практически никогда не подтверждается и не отрицается. Чаще всего говорят о “таинстве” этого события, превышающем человеческое разумение.

В качестве иллюстрации возможного метафизического понимания этой проблемы приведем одну гетеродоксальную гностическую версию, которая предлагает особое осмысление этого момента. Не следует стремиться насильственно втиснуть гностический материал в рамки ортодоксии, это ни к чему иному, как к сектантству, привести не может. Но рассмотрение гностической версии может помочь приблизиться к метафизической истине в рамках самой православной доктрины, как в свое время опровержение ересей способствовало ясным формулировкам догматических принципов Православия.

Эта гностическая доктрина называется “учением о Барбело”, “Великой Матери сверху”, и ее элементы можно встретить у разных гностических течений вплоть до “Пистис Софии”. Вкратце она сводится к следующему описанию Воплощения.

В ключевой момент архангельского благовестия происходит снисхождение на Деву Марию особой нетварной духовной силы, которая называется “Барбело”, “Мать сверху”. Таким образом Богородице сообщается исключительное качество, которое дает возможность Божественной природе нетварного Сына Божьего сочетаться с тварной природой Сына Человеческого. Человеческая природа Христа наследуется от земной Богородицы, тварной человеческой личности. Божественная природа сохраняется в Воплощении за счет снисшедшего в Деву Марию сверхнебесного, нетварного начала (“Барбело”), которое, однако, выступает не как активный “мужской” принцип, действующий на принцип “женский” и пассивный, но как нетварное “женское” начало, сливающееся с тварным “женским” началом. Таким образом, Христос действительно не имеет никакого отца в своем земном Воплощении, заимствуя обе природы от “двух матерей”: земной и трансцендентной.

Еретичность такой доктрины заключается в двух моментах: во введении особой женской ипостаси помимо Троицы в нетварный мир принципов[98] (что противоречит строгой логике тринитаризма) и в наделении самой Богородицы качеством Воплощения, так как в ней происходит то же слияние двух природ (тварной и нетварной), что и в самом Христе. Естественно, такой подход не мог быть принят Церковью.

Но здесь явно напрашивается параллель между “Барбело, Матерью сверху” и Святым Духом, так как не только этимологически, но и догматически к третьему лицу Троицы во многих отношениях подходят метафизические и онтологические термины, имеющие символически “женский” характер. Святой Дух, по словам Василия Великого, “причина завершительная”, но именно такой характеристикой наделена natura, природа, имманентный аспект принципа. Экстремистская догадка гностиков о “Барбело”, выраженная догматически неадекватно, может намекать, однако, на реальную функцию Святого Духа как сообщающего человеку Исусу качество нетварной божественной природы, единой в Троице для всех трех лиц. При этом сообщение природы не должно рассматриваться как “мужская” функция, по определению активно воздействующая на объект (Деву Марию) и обуславливающая необратимость Рождества. Рождество, Воплощение, в полноценной христианской метафизике не может быть обусловлено ни на каком этапе, так как в нем всегда присутствует вся полнота спонтанности и свободы Божественной Любви. Сын приходит только Сам, посланный Отцом и сопровождаемый Духом Святым. У Воплощения нет предварительной причины. Оно происходит строго “без отца”, так как нетварный Отец Троицы не выступает в такой роли в ситуации Воплощения (этого никто из православных богословов и не утверждает). Следовательно, природная предпосылка Воплощения не может иметь причинно-обуславливающего характера, а это означает, что Святой Дух выполняет скорее “женскую”, “материнскую” функцию в Рождестве Богочеловека, снабжая Деву Марию особой парадоксальной возможностью нетварной природы. Таким образом, по аналогии с гностическим сюжетом о “Барбело”, можно предложить более ортодоксальное объяснение Непорочного Зачатия.

Теперь обратимся ко второму аргументу против гностического мифа о “Барбело”. Он заключается в том, что снисхождение нетварной природы в Деву Марию будет означать то, что она сама является Воплощением, и следовательно, “Христом” и Богочеловеком. Так, кстати, и утверждали некоторые еретические секты раннего христианства. На самом деле, такой вывод совсем необязателен. Можно рассмотреть снисхождение Святого Духа на Бого-

родицу как инициатическое событие, крещение, но не предварительное, тварное крещение водами, практиковавшееся Иоанном Предтечей, а нетварное Крещение Святым Духом, которое принес в мир Сын Божий. Такое крещение есть “рождение свыше”, т. е. утверждение внутри тварного существа особого метафизического измерения, открывающего для него прямую связь с нетварным миром принципов. При этом речь идет не о Воплощении, не о личностной “ипостасной” фиксации трансцендентного принципа в тварной реальности “сверху вниз”, о “рождении высшего в низшем” (этот случай уникален и относится только к Исусу Христу), но о проекции тварного существа “снизу вверх”, о “рождении низшего в высшем”. Вместе с тем уникальность и единственность ипостаси Сына не нарушается и не дробится.

Богородица первая из людей (и шире из всех тварей) не только получила крещение Святым Духом, но реализовала всю инициатическую полноту, заложенного в нем преображения, пресуществления. Именно она стала первым из “богов второго порядка”.

Поэтому она представляет собой абсолютный архетип крещеного существа со всей полнотой метафизической реализации заложенных в нем сверхтварных возможностей. Так что и второй аргумент против “матери сверху” и, соответственно, абсолютной непорочности непорочного зачатия может быть отброшен при адекватном определении пропорций и выяснении качества и специфики взаимоотношений природ в самой Пречистой Деве.

Глава XVI

Дева Мария и духовная реализация

Полнее всего метафизика Богородицы изложена в исихастской традиции, которая именно в ней видит главную фигуру и основной символ христианской инициации и духовной реализации. Эта доктрина ясно представлена у святого Григория Паламы.

Согласно Паламе и православному святоотеческому преданию, Дева Мария воплощает в себе максимум чистоты, возможной в рамках творения. Она — есть архетип совершенного человека. Иногда метафизическое качество чистоты символизируется ее необычайной, несравненной красотой. В Деве Марии провиденциально от века сходится все лучшее в творении, все не затронутое деградацией и упадком. В ней эсхатологически воспроизводится райская природа, предшествующая грехопадению. Она принадлежит логике закона, но в его наиболее эссенциальном, райском качестве; она есть очищенная субстанция творения, материя, Мать Мира в ее первозданном качестве. С метафизической

точки зрения, можно сказать, что Дева Мария есть сущность вселенной, ее архетип, ее таинственное зерно. Причем, исихасты настаивали на том, что таковой она была изначально, еще до благовещения и избрания, что таковой она была всегда от начала мира. В некотором смысле человеческая личность Богородицы совершенно растворяется в ее архетипическом универсальном измерении, где она целиком отождествляется с вселенской и человеческой природой как таковой в ее наиболее высоком "богоподобном" аспекте.

Очень важно подчеркнуть, что в православном эзотеризме именно Дева Мария считается архетипом совершенного человека, вопреки Генону, который считал, в соответствии с исламскими эзотерическими доктринами, архетипом совершенного человека Христа.

"Совершенный человек" — это инициатический термин, означающий полноту реализации всех эзотерических возможностей в рамках трех миров творения (проявления) и на деле свершившийся перенос бытия отдельного существа с космической периферии в неподвижный центр всех вещей. Совершенный человек — это ось, вокруг которой вращаются три проявленных мира: телесный, душевный и духовный. Генон в книге "Царь Мира" подчеркивает, что в евангельской традиции эти три аспекта совершенного человека символически запечатлены в "поклонении волхвов", три подношения которых младенцу Исусу он сопоставляет с тремя уровнями совершенного человека. Золото символизирует "полюс" материального мира (это золото можно назвать "алхимическим золотом" или "философским камнем"); смирна, миро — "полюс" душевной реальности (намек на миропомазание монарха); а ливан, ладан — "полюс" духовной небесной сферы (подчеркивающий жреческую, священническую функцию).[99]

Важно отметить интересный параллелизм между "тремя волхвами", пришедшими поклониться младенцу Исусу, и "тремя мироносицами", отправившимися к гробу Христа после распятия. Этот параллелизм акцентирован в православном предании, что запечатлелось в пасхальных текстах Цветной Триоди.[100]

Причем важно отметить, что, если волхвы были персонажами мужского пола, то мироносицы — женского; кроме того подчеркивается, что среди них была Мария Магдалена и "другая" Мария (имеется в виду сама Богородица). Так что мы вправе провести аналогию между Райским Адамом, совершенным человеком начала цикла, три аспекта которого символизируют собой волхвы и их дары, и аналогичной миссией Жены, Девы в конце цикла, которая по дуальной симметрии становится совершенным человеком в эсхатологический период. С другой стороны, св. Григорий

Палама настаивает на том, что первой о Воскресении Господа узнала сама Богородица, которая явилась к гробу Господню одна. На инициатическом уровне эти два сценария не противоречат друг другу, но лишь акцентируют тройственное совершенство Девы Марии в трех тварных мирах, ее центральную, царскую функцию в отношении к реальности.[101]

Генон в книге “Великая Триада”[102] говорит о различии между совершенным человеком и трансцендентным человеком, подчеркивая, что совершенный человек — это принцип в рамках проявленного, тогда как трансцендентный человек — принцип в области непроявленного, и следовательно, трансцендентный человек неизмеримо выше совершенного человека.

В христианских терминах такое различие можно сопоставить, с одной стороны, со сферой творения, чей общий, универсальный принцип соответствует совершенному человеку, Ветхому Адаму, а с другой стороны, с самой нетварной Троицей, второе лицо которой можно в определенной перспективе назвать трансцендентным человеком, поскольку Христос именуется св. апостолом Павлом “Новым Адамом” (“Новым Человеком”).[103]

Но именно качество совершенного человека и обнаружилось в Пречистой Деве в конце времен как обратная проекция райского Адама до грехопадения. Трансцендентным же человеком в данном случае является, безусловно, сам Исус Христос, сочетавший в себе полноту тварной человеческой природы, взятой у Богородицы (совершенного человека), с нетварной божественной природой второго лица Троицы.



Огромным инициатическим значением обладает для исихастов праздник Введения Богородицы во храм. Этот сюжет, повествующий о введении Девы Марии во младенчестве во Храм и ее непрерывном[104] пребывании в Святая Святых, т. е. в алтарной части, недвусмысленно подчеркивает метафизическое тождество Богородицы с самой Святая Святых, со Скинией Завета, с Центром Мира, с Престолом Господним. Палама однозначно утверждает, что Ветхозаветная Скиния (центр всей метафизической традиции иудеев) была предначертательным образом Девы Марии, и введение Богородицы во Храм явилось буквальным осуществлением всего Завета: символ сочетался с тем, что он символизировал.

Палама подчеркивает, что пребывание Девы Марии в младенчестве в Святая Святых проходило в совершенном молчании, покое и умозрении.

Все эти моменты имеют огромное инициатическое значение:

1) Младенчество Богородицы символизирует изначальное, чистое, архетепическое, райское состояние;[105]

2) ее пребывание в Святая Святых означает отождествление с Центром Мира, с осью вселенной:

3) ее молчание указывает на реализацию трансцендентных принципиальных уровней, предшествующих всякой актуализации, так как “молчание”, “тишина” в эзотерической перспективе относятся к самой божественной нетварной реальности, предшествующей творению, как “тишина” предшествует “звуку”.

Это три определения состояния совершенного человека, стоящего на центральном месте вселенной, в неподвижности, в незатронутости внешним ходом вещей, в полной духовной сосредоточенности на том, что лежит по ту сторону, выше высших небесных регионов вселенной, в нетварной реальности чистого принципиального света.

Для исихастов этот период из жития Богородицы является чрезвычайно важным, так как их собственная инициатическая практика была основана именно на молчании, неподвижности и созерцании. Такая ритуальная имитация качества совершенного человека при определенных условиях и должна привести к подлинной духовной реализации. Можно сказать, что в данном случае вполне правомочно говорить о духовном “подражании Богородице”, в отличие от латинских мистических путей “подражания Христу” (Imitatio Christi), которое, на самом деле, есть характерное иудеохристианское снижение трансцендентного человека до уровня человека совершенного.

Отождествление Богородицы со Скинией Божьей в инициатическом контексте православного эзотеризма напоминает каббалистическое толкование “Шекины”, “Присутствия Божия”, которое считается имманентным аспектом Бога, пребывающим в центре проявленного. Очевидно, что каббалистическая доктрина “Шекины”, будучи полноценно развитой, выходит далеко за рамки ортодоксального иудаизма, основанного на прямо противоположной теории совершенной трансцендентности Творца относительно твари.[106]

Как бы то ни было “Шекина”, “женская” сторона Бога, рассматриваемая иногда как Его “Невеста”, в каббалистической перспективе имеет много сходных черт с эзотерическим пониманием Девы Марии в православном исихазме. Как через “Шекину”, по утверждению каббалистов, можно достичь соединения с божественными мирами сефирот, так через Богородицу и только через Богородицу в христианской реализации возможно достичь обожения и стать сопричастником троического света.

Совершенный человек есть посредник по преимуществу между тварным и нетварным, между имманентным и трансцендентным, между метафизическим небом (и тем, что над ним) и прояв-

ленной вселенной (землей). Совершенный человек — это ось, пронизывающая миры и сообщающая всем существам причастность к области принципов. Именно эта функция характерна и для Богородицы, которая называется “Предстательницей”, “Хадатаицей” за всех живых и мертвых перед лицом Господа. Являясь универсальной чистой природой, она близка всему тварному, но став избранной Богоновестой и будучи взятой “одесную” Господа (“предста Царица одесную Тебе” — Пс. 44.10) после Успения, она оказывается ближе всего к нетварному Свету. Богородица, в православном предании, сравнивается с клещами, с помощью которых, в видении Исайи, серафим взял угль с жертвенника, чтобы коснуться им уст пророка. Угль в данном случае — это нетварная трансцендентная реальность, божественная природа Сына; уста, предназначенные для очищения и пророчества — тварная реальность; серафим — исполнитель Промысла. Этот прозаический цеховой инструмент становится таким образом высшим инициатическим знаком, символизирующим Богородицу.

Основные события жития Богородицы, соответствующие православным праздникам, отмечают собой различные инициатические стадии духовной реализации и в православном эзотеризме приобретают метафизический смысл. Рождество Богородицы от богоотец Иоакима и Анны,[107] бывших до старости бесплодной четой (подобно Аврааму и Саре), эзотерически трактуется как указание на аскетический путь, предшествующий достижению состояния очищенной природы. Неплодность Анны видится христианским сознанием в прямо противоположной иудаизму перспективе: если иудеи считали “малочадие” и стерильность признаком божественного гнева, то аскетическая и трансцендентально ориентированная доктрина христианства, напротив, усматривала в этом величайший символ “кенозиса”, наградой за который является обретение качества совершенного человека. Так, целомудренность и аскетизм Иоакима и Анны завершаются триумфальной непорочностью Девы.

Введение Богородицы во храм[108] обнаруживает метафизическую избранность Богородицы. Но она покидает Святую Святых, следуя импульсу “расточения”, добровольного отказа от духовной полноты ради облагодетельствования мира и осуществления Промысла.

Благовещение[109] является кульминацией духовного пути Пресвятой Девы, где ее качество совершенного человека напрямую соприкасается с областью нетварного и трансцендентного. Архангел Гавриил благовествует: “Не бойся Мариам, обрете бо благодать от Бога”.[110]

Эта инициатическая благодать описывается в таких терминах: “Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя: темже и раждаемое свято наречется Сын Божий”.[111]

Очищенная природа, прошедшая цикл освящения покоем и молчанием Скинии, Кивота, принимает в себя нетварные энергии Троицы, получая высшее и совершеннейшее крещение.

Рождество Богочеловека, его проповедь, крестные муки и Воскресение делает на этот период человеческой жизни Христа фигуру Богородицы второстепенной, поскольку таково место всего тварного, даже совершенного, перед лицом Творца и трансцендентного принципа, обнаруживающего себя перед миром.

После Воскресения Богородица соучаствует в апостольском служении, будучи по своей природе высшей из апостолов, духовной главой их.

В Успении[112] Пречистая первой среди человечества воскресает в теле еще до Страшного Суда и поднимается в небеса, к высшей их точке, на самую границу между тварным и нетварным, становясь “одесную” Бога. Вместе с Богородицей преображается и становится небесной вся человеческая природа, и эпоха всеобщего Воскресения в тайне начинается.

Палама в одном месте сравнивает ее с небом, а самого Христа — с Солнцем. Если в земной жизни Дева Мария стала плотским престолом для Божественного Присутствия, объемля (как на многих иконах) младенца Христа, то после Успения она простерлась подобно небесам, служащим световым престолом источнику всякого Света, Отцу Светов. Этот путь является парадигмой законченного развития каждого христианина, идущего по стезе духовной реализации. Его стадии могут быть определены как:

1) аскеза действенная, борьба за утверждение внутреннего против внешнего (“извнутри вся слава Дщери Царевы”[113]), соответствует праведному бытию Иоакима и Анны, их аскетическим подвигам;

2) сосредоточение внимания на сердце, погружение ума в сердце — рождество Богородицы;

3) начало созерцания, умного делания, неподвижность, дыхательная практика, углубление в сердце — введение Богородицы во Храм и ее пребывание в Святая Святых;

4) призывание Имени Божьего, молитва Исусова, которая по истечении времени оказывается услышанной, и явным становится божественный ответ — Благовещенье;

5) проявление Христа в сердце, внутренняя просветленность — Рождество;

6) пресуществление собственной душевной и телесной природы, открытие духовного зрения (духовидчество), наука различе-

ния духов — Преображение Христа на горе Фавор;

7) полное укрепление духа в нетварном Свете божественных энергий, совершенное “обожение”, становление богом — Успение Богородицы, Воскресение.

Глава XVII

“Он ввел меня в дом пира”

Богородица играет в православной метафизике исключительную роль, поскольку в ее фигуре, судьбе, функции, природе и вселенской личности сосредоточен тот предел, в котором выразилась кенотическая ориентация самого абсолюта, как в его трансцендентной апофатической ипостаси, так и в его онтологическом проявлении. Можно сказать, что именно в Деве Марии обнаружилась со всей метафизической очевидностью Троичность абсолюта, которая уже сама по себе, как мы показали в предшествующих главах, сопряжена с кенотической ориентацией. Пречистая Дева — это последняя онтологическая грань, где жертвенный кенотический процесс, коренящийся в абсолютной возможности, достигает полноты и совершенства.

Дева Мария на метафизическом уровне воплощает в себе всю тварь в ее принципиальном, универсальном аспекте. Она есть промыслительное средоточие всего того, что в христианской оптике не есть Бог, всего того, что не единосущно Ему. Фактически, Дева Мария равна всему творению в его Первый День: она — небо и земля, Мать Мира, а также Небесная Лествица, соединяющая и то и другое. Но само принципиальное творение — с эоническим выбором ангелов, с раной открытой метафизической проблемы — есть вопросительная форма кенозиса абсолютного, выразившегося в акте творения. Это кенотическое домостроительство Отца, еще не открывшее троической природы Божественности. Лишь в домостроительстве Сына (цикл Воплощения) и неразрывно связанном с ним домостроительстве Святого Духа (до Христа ветхозаветная предначертательность пророчеств, после — экклесиастическая реальность между Первым и Вторым Пришествием) домостроительство Отца становится триумфально утвердительным, законченным и фиксированным. Проблема выбора ангелов, напряженного противостояния между правым и левым, снимается в Воплощении и Воскресении, в Христовой Церкви.



Богородица дает единственно правильный метафизический ответ на проблематику появления вселенной ex nihilo, становится третьим архангелом, вбирает, интегрирует в себя третий путь христианской метафизики.

Дева Мария, ее избранничество, ее тройственная непорочность и, наконец, ее Успение и Вознесение на небеса в теле, ее премирное Воскресение, потенциально тождественное всеобщему Воскресению человечества и всей вселенной, знаменуют собой окончание и результат божественной жертвы, начало которой было положено в апофатическом сверхбытийном абсолюте, наделившем возможность бытия (самую “малую” из возможностей) сыновьем качеством. На следующем этапе принципиальное троическое бытие идет по пути кенозиса еще дальше и достигает предела онтологической жертвенности, создавая творение “из ничто”, ex nihilo. Но этот цикл жертвенного домостроительства не сразу обнаруживает весь объем заключенного в нем метафизического послания. Кенозис Сына (“сшедшаго с небес…, и воплотившагося… и вочеловечшася… распятаго…, и страдавша…, и погребенна”)

и кенозис Духа Святого (“глаголившего пророки”, а затем снисшедшего на апостолов в языках пламени, вселяющегося в крещаемых действием благодати) открывают изначальную тайну. И все это совершается в Богородице и, в некотором смысле, ради Богородицы, в которой и через которую все тварное бытие благодатью втягивается в миры абсолюта, после всех страданий и заблуждений отчужденного существования, оторванного от непосредственной причины. Богородица именуется Богоневестой именно в этом метафизическом аспекте — как предел божественного кенозиса, как принципиально иное, чем сам Бог, как “ничтожное”, не существующее самостоятельно, как не имеющее в себе причины и бытия, но, тем не менее, не отторгнутое, не отброшенное, не отвергнутое Богом, а принятое, взятое, прославленное, возлюбленное Им.

В лице Девы Марии “обожается” тварная природа, человеческая и космическая субстанция, вызванная к бытию из “ничто” творческим импульсом (“Да, будет!”) Бога. Как “Fiat”, “Да будет” Творца есть вневременное первоначало, так “Fiat”, “Да будет воля Твоя”, “буди Мне по глаголу Твоему” Марии есть вневременной конец, завершение кенозиса, последняя точка метафизики.

В Пречистой Деве обнаруживается трансцендентное таинство Любви абсолюта, жертвенной Любви к тому, чем Он не является сам по себе, по своей природе, по своему абсолютному качеству, Любви к иному, нежели Он Сам, хотя такого иного, строго говоря, быть не может. Но, тем не менее, Бог любит его, и не просто любит, но Он есть, по выражению апостола, Любовь. Динамическая, силовая экспансия Света Светов повсюду, за все пределы, охватывая и преображая собой все, и даже ничто, снисходит на избранный сосуд, непорочную Деву, которая и есть абсолютный объект Божественной Любви по ту сторону истории, по ту сторону человечества, по ту сторону неба и земли, по ту сторону творения и эонической вечности ангелов.

В благовещенской формуле архангела Гавриила сосредоточились все “громы абсолюта”: “Дух Святый найдет на Тя, и сила Всевышняго осенит Тя”. Это таинство высшего Брака, мистерия абсолютной Любви.

В православном эзотеризме считается, что “Песнь Песней” Соломоновых относится в своем наиболее глубоком, метафизическом измерении именно к таинству этого брака, брака искупительного и спасительного. Это Непорочная Дева говорит: “Дщери Иерусалимские! Черна я, но красива, как шатры Кидарские, как завесы Соломоновы!”[114] “Черна”, потому что есть иное, нежели сам Бог, отличное от Него по природе. Но “прекрасна”, потому что взыскует Бога, безмерно тяготеет к нему, страстно желает Возлюб-

ленного, Отца Светов. И кенотическая воля абсолюта отвечает на это:

“Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе.-”[115]

Иерогамия осуществляется как Воскресение. Тварь обожается и преображается. Тело, нижний предел творения, просветляется Божественным Присутствием и сверхразумным образом выходит за пределы творения. Вселенная через Богородицу как бы опрокидывается внутрь Божественной Троицы, оказываясь более не снаружи, а внутри. Логика обычной нехристианской метафизики отвергнута. Мудрость мира посрамлена. Любовь победила все — закон, судьбу, пределы, порядок, необходимость.

“Он ввел меня в дом пира, и знамя его надо мной — Любовь”.-[116]

ЧАСТЬ IV. ИНИЦИАТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ХРИСТИАНСКИХ ТАИНСТВ

Глава XVIII

Таинства в Восточной и Западной Церквях

Деление единого благодатного луча, воссиявшего в Воплощении, на две части — “причину спасения” и “причину обожения” — отразилось на разделении Церквей. Это разделение не абсолютно и не окончательно. Однако исторически с расколом фиксировалось глубинное мистическое различие двух Церквей, выразившееся не только в инаковости их метафизических перспектив, но и в самом качестве христианских таинств.

Генон в своей статье “Христианство и инициация”[117] указал на то, что христианская Церковь начиная с определенного момента однозначно отождествилась с экзотеризмом, став только религией,[118] и ее таинства утратили инициатический смысл. Это означает, что христианство, в оптике Генона, превратилось в сотериологическую религию иудеохристианского толка. На этом основании Генон употребляет термин “иудеохристианство” применительно ко всей христианской традиции.

В этой же статье Генон говорит об изначальном христианстве, имевшем иную, инициатическую, природу, но считает, что последняя резко изменилась в тот момент, когда Церковь стала официальной конфессией Римской Империи. С этого момента, полагает Генон, христианские таинства утратили свой инициатический смысл и превратились в чисто экзотерические ритуалы, ориентированные на обеспечение “спасения души”, т. е. на улучшение качества “тонкой формы” в рамках индивидуальной сферы нижних вод. Генон при этом не отрицает соучастия Святого Духа в таинствах, но намекает на то, что Его воздействие в некоторый момент радикально изменило свое качество, влияя на воцерковленных христиан только как “внешняя” по отношению к их существу “спасительная” причина.

С нашей точки зрения, Генон прав во всем, что касается католической Церкви, которая мистически и догматически действительно пошла по пути экзотеризма и тем самым радикально изменила качество церковных таинств. Инициация на Западе стала чем-то отдельным от собственно Церкви, чем и объясняется наличие стольких самостоятельных инициатических организаций во всех регионах распространения католичества. Но Восточная

Церковь представляет собой совершенно особую метафизическую реальность, к которой соображения, высказанные Геноном, не подходят.

Строго экзотерическая линия была отличительной чертой "западных" отцов (как латинских, так и северо-африканских) задолго до окончательного раскола, и поэтому можно понять Генона, исследовавшего сугубо католическую и протокатолическую линию христианства. Тем не менее неправомочно распространять этот довод на все христианство, так как на Востоке и до раскола и после него всегда существовала ярко выраженная инициатическая, эзотерическая и метафизическая ветвь, во многом определявшая строй православной традиции. Нельзя путать имперское христианство Византии, сохранившее внутреннее "обожающее" инициатическое измерение, и христианство Западной Римской Империи, с его латинствующим рационализмом, иудеохристианским теократизмом и пунктом о "filioque", неправомочно введенным в православный Символ Веры. А именно это введение и закрепило необратимо экзотерический и "иудеохристианский" характер западной Церкви.[119]

Православие (и византийское, и впоследствии русское) на протяжении всей своей истории никогда не делало в этом направлении решительного жеста, и несмотря на противоречивость и многообразие своих путей никогда до конца не утрачивало основной метафизической ориентации, изначально заложенной в традиции Благой Вести и Боговоплощения. Это касается не только догматических основ, богословской специфики, монашеской практики и созерцательной природы "восточных" аскетов, но и самих церковных таинств, их инициатического качества. Это не означает, что в Православии отсутствуют экзотеризм и линия "спасения". Безусловно, они в нем присутствуют, и более того, в количественном смысле именно такое экзотерическое Православие преобладает и является самым частым случаем. Но такое положение дел зависит уже не от модификации церковной мистической ориентации, но от качества паствы, которая в большинстве своем не может претендовать на нечто большее, нежели роль "званых". Метафизическое и инициатическое измерение из православной христианской реальности при этом никогда не исчезает, даже если полноценная его реализация становится со временем все более и более исключительным и редким явлением. Таким положением дел объясняется, в частности, и то обстоятельство, что в православном мире практически отсутствуют особые внецерковные инициатические организации и ордена: здесь нет никаких причин для их вынесения вне Церкви, и все эзотерическое измерение открывается "избранным" в лоне самого Пра-

вославия.

Одним из важнейших показателей такого различия является наличие или отсутствие в христианских храмах иконостаса, отделяющего алтарную часть от самого храма. Православная традиция утверждает, что трехчастное деление храма на:

1) алтарь,

2) церковь (корабль),[120]

3) притвор ("сущая пред храмом") соответствует трем онтологическим уровням —

1) нетварному, "гиперураническому" миру принципов ("превыше же небес сущая"),

2) тварному небесному миру ангелов,

3) формальным мирам нижних вод,

а также трем категориям паствы —

1) клиру, священникам, рукоположенным к апостольскому служению,

2) верным, воцерковленным полноценным христианам,

3) оглашенным, кающимся, познавшим христианскую истину извне и еще не удостоившимся вятого крещения.[121]

Иконостас в Православии отделяет символически "гиперуранический" мир принципов от тварных небес храма непроницаемой для взглядов стеной, украшенной особыми иконами, двери в которой открываются только в определенные моменты богослужения. Это указывает на возможность контакта тварного мира с нетварным, что является уникальным метафизическим моментом, отражающим великий парадокс Благой Вести. Первые аналоги нынешних иконостасов (ранее завесы) появились в христианских храмах в конце III — начале IV века, когда от чистого эзотеризма первых христиан, бывших, всех без исключения, "жрецами" и "священниками" Христа, совершился переход к дуальному делению паствы на "крещеных" мирян и рукоположенный клир. Иконостас символизирует грань между тварным и нетварным миром, которая благодаря Христу не является абсолютно непроходимой, но при этом и не исчезает. Таким образом (вопреки Генону) экзотеризация христианской традиции не влечет за собой с необходимостью утрату инициатического и эзотерического измерения, но лишь иерархизирует паству, оставляя всегда открытой возможность прямой связи между ее уровнями. Это символизируется периодическим открытием Царских Врат, откуда иерей выходит к верным для причащения Святых Таинств. Именно иконостас является отличительным признаком неприкосновенности и сохранности эзотерического уровня православной Церкви.[122]

В католической Церкви алтарная часть вообще никак не отделена от помещения самого храма. Из этого можно сделать только два вывода: либо католичество есть исключительно эзотерическая организация, и все члены паствы, допущенные до богослужения, являются рукоположенными и представляют собой сплошное апостольское священство, либо, наоборот, сверхнебесный, “гиперуранический” элемент здесь низведен до уровня тварной небесной реальности, и соответственно, священнодействие относится не к метафизическому таинству соединения тварного с нетварным, а к контакту естественной тварности с тварностью “сверхъестественной” (по выражению схоластов). Совершенно очевидно, что правильным будет только второй ответ, потому что посещать католический костел могут (и всегда могли) все крещеные миряне без исключения, а отнюдь не только клир и иереи.

Поэтому-то и справедливо утверждение Генона об изменении качества христианских таинств в католической Церкви, так как в данном случае участие Святого Духа в ритуале — будь то крещение, евхаристия, венчание, миропомазание и т. д. — осуществляется отныне опосредованно, через тварную небесную реальность “сверхъестественного” уровня, а значит, метафизический результат этих таинств не может выходить за пределы “спасения” или, в лучшем случае, может давать импульс к реализации небесной святости. Всякая “обожающая” сила таинства здесь отсутствует, и свет пресуществления или “рождения свыше” (даже сама эпиклеза, снисхождение Святого Духа) выступают как сверхъестественные действия тварного, хотя и наивысшего, порядка. У православных та же сила, тот же преображающий луч проявляют себя в их изначальной и неопосредованной природе как реальности нетварные, и, соответственно, метафизическая сущность таинства и его воздействие на людей здесь радикально иные.[123]

Вторым моментом, наглядно иллюстрирующим различие природы Церквей, является канонический пункт о допущении или недопущении брака у духовенства. С точки зрения Православия, священство образует особую касту, не закрытую, как в Индии, но открытую. Священство отличается от монашества тем, что монах занят только личным спасением и, в определенных случаях, метафизической реализацией, тогда как иерей призван осуществлять литургический подвиг благовестия и мистического вовлечения в луч спасения и обожения внешней паствы. Брак является одной из форм расширения действия священнической благодати и прекрасно вписывается в логику метафизической функции клира. Иерей выполняет безличный священный долг и поэтому руководствуется внеиндивидуальными нормами и поло-

жениями. Идея иерейского целибата, принятая в католичестве, смешивает понятия иерейства и монашества, индивидуализируя и сужая кастовые функции священства. Так, католический священник не может принадлежать к “касте” иереев; каждый раз он должен выходить из какого-то иного сословия, что делает исполнение его миссии чем-то исключительно индивидуальным, а следовательно, ограниченным, в то время как православный клир часто основывается на кастовом принципе, что не исключает при этом ни возможности прихода в это сословие представителей других каст, ни добровольного иеромонашества отдельных священников, которое, напротив, является необходимым условием получения епископского сана.

Конечно, это различие менее выразительно, нежели присутствие в храмах иконостаса, но, тем не менее, для традиционалистского взгляда оно играет весьма значительную роль. Так, в частности, Генон обосновывал отсутствие на христианском Западе “жреческого” сословия именно тем, что его формальные представители, “клир”, являются почти всегда выходцами из родов воинской аристократии, “ноблей”, которые, с традиционалистской точки зрения, обладают особой манерой восприятия священного и склонны рассматривать метафизические принципы исключительно опосредованно, через космологические, сугубо тварные инстанции.

Как бы то ни было, следует сделать однозначное утверждение: православная традиция и все православные таинства сохранили свое инициатическое измерение, а православная догматика является прозрачной и непротиворечивой с точки зрения постижения и реализации метафизической возможности, открытой Боговоплощением. Иными словами, Православие есть сущностно подлинное и изначальное христианство во всем его объеме, и это качество Восточная Церковь хранит и поныне несмотря на все исторические катаклизмы и трагические моменты. Католичество, со своей стороны, необратимо утратило это метафизическое измерение на ритуально-догматическом уровне, и Римская Церковь существенно изменила изначальную метафизическую и инициатическую природу христианства, став простым сотериологическим экзотеризмом иудеохристианского типа.

Поэтому перспектива возврата к Единой Церкви (если исходить из актуальной двойственности церквей) может пониматься исключительно как возврат Римской Церкви в лоно Православия, которое и есть единственная и всеобъемлющая христианская традиция, соединяющая и экзотерическую и эзотерическую стороны. Собственно говоря, именно Православие и является Единой Церковью, не нуждающейся ни в каком дополнении, а католиче-

ство, по большому счету, есть не что иное, как “латинская ересь”.-[124]

Церковь едина, как едина Истина, как един Сын Божий.

Глава XIX

Протестантский вопрос

Мы говорили выше о двух христианских Церквях — Восточной и Западной, но не упоминали о протестантизме, который также чрезвычайно распространен в современном мире. С точки зрения Генона (весьма справедливой в целом), протестантизм вообще не может быть назван традицией в полном смысле этого слова, так как он отрицает почти все догматические и мистические основы христианства, признавая лишь Евангельское Откровение, которое может быть растолковано в рамках протестантизма произвольно, в зависимости от индивидуальных или коллективных способностей человека или группы. Это и дало такое обилие внутрипротестантских течений и сект, основывающих свое мировоззрение на фрагментарном, случайном и произвольном толковании Библии и отказавшихся от основополагающих догматов, ритуалов, таинств, иерархии и литургии.

Совершенно очевидно, что говорить о метафизике в данном случае невозможно, равно как и о полноценной онтологической доктрине. Более того, даже на уровне космологии протестантизм ограничивается наиболее земным этико-социальным планом, превратившись в секуляризированную мораль и социальное учение.

Но интересно отметить другой аспект, часто упускаемый из виду традиционалистами. Во-первых, в протестантизме есть две принципиальные версии, объединяющие, в свою очередь, множество более мелких сект. Первой является лютеранство — та форма протестантизма, которая обязана своей структурой Мартину Лютеру, сформулировавшему внушительный кодекс антикатолических, антиватиканских воззрений. Лютеранство стремилось вернуться к раннему христианству, считая ватиканский период Церкви извращением изначальной идеи и отходом от ясности Благой Вести. В основе критики Лютера лежали не столько исторические, политические, индивидуальные или социальные мотивы (как неверно считают сегодня), сколько принципиальное недовольство той компромиссной мистической природой католичества, о которой мы говорили выше. Лютер упрекал Ватикан в иудеохристианстве, в “фарисействе”, в искажении метафизического смысла Воплощения, которое обращено к сердцу каждого

христианина, минуя толкователей, “книжников” и посредников. Лютеране отвергают верховенство Папы Римского и отбрасывают церковный литургический ритуализм и христианские таинства как “ненужную” преграду между сердцем человека и полнотой божественной Любви.

Любопытно, что лютеранская ветвь протестантизма выдвигает против католичества практически те же самые доводы, что и Православие. Православные также считают, что догматические уложения после первых семи Вселенских Соборов не обладают такой же однозначной истинностью, как ранее, и следовательно, догматическое творчество Ватикана лишь ограничивает метафизическую свободу верующих. По большому счету, Православие также укоряет Ватикан в иудеохристианстве, как и лютеранство. Разрешение брака для священства, на котором настаивал Лютер, еще в одном вопросе сближает лютеран с православными, и мы видели в предыдущей главе, каким внутренним значением наделен этот вопрос в полноценной традиционалистской перспективе. Апостол Павел был излюбленным евангельским авторитетом лютеран, и иногда даже весь протестантизм называют “Церковью апостола Павла”. Но именно Павел является наиболее совершенным выразителем сугубо христианской метафизики, подлинного христианства третьего пути, где нет “ни иудея, ни эллина”.[125]

Лишь в тех вопросах, где дело касается отказа от таинств, литургии, икон и других атрибутов христианского культа, возникает глубинное расхождение между Православием и протестантизмом лютеранского типа.

Лютеранство породило в свой начальный период глубоких созерцателей и теологов — таких, как Яков Беме, Теодор Гихтель, фон Баадер и др., чьи космологические и богословские идеи были гораздо ближе к православной созерцательной традиции, чем к католическому мистицизму (именно поэтому Беме, например, был так популярен в определенных православных кругах). Но в силу многих причин антикатолическая Реформация Лютера, несмотря на свою во многом справедливую ориентацию и оправданное стремление вернуться к метафизическим истокам христианства, не смогла встать на единственно правильную православную точку зрения, которая подтвердила бы протестантски обоснованный антикатолицизм, но одновременно сохранила бы Реформацию от сектантства, ереси и освятило бы своим апостольским авторитетом и мистической природой справедливый протест всех взыскующих подлинной метафизической жизни людей, увлеченных лютеранством. Итак, можно сказать, что лютеранство, особенно в первые свои периоды, было довольно двусмысленной реальностью, имеющей как негативную, так и позитив-

ную стороны. И самыми негативными в нем были отказ от таинств, догматический ревизионизм и неспособность встать на православную точку зрения.

Второй вариант протестантизма воплотился в Кальвине и кальвинизме. Формально являясь частью общего процесса Реформации, это движение имело противоположный лютеранскому метафизический смысл. Кальвинизм выступил против католичества почти с ветхозаветных позиций, стремясь “очистить” римское христианство от того, что было в нем наиболее христианским. Кальвин, в отличие от Лютера, апеллировал более всего именно к ветхозаветной традиции, стремясь противопоставить католическому “иудеохристианскому” компромиссу еще более иудаизированную версию христианства. В кальвинизме были абсолютизированы наиболее негативные стороны Реформации и возрожден “материалистический”, моралистический и социальный аспект евионизма. Роль Исуса Христа и Воплощения была низведена до иудейского понимания функции мессии, при почти полном отказе от всех сугубо христианских метафизических тенденций. И именно в случае кальвинизма можно говорить об однозначно негативной, разрушительной роли Реформации и антикатолицизма. Кальвинистская теология была пародией на католическую схоластику, лишенную всякого метафизического или полноценно космологического элемента (сохранявшегося, несмотря ни на что, в католическом богословии). Именно кальвинистский вариант протестантизма вообще нельзя причислять к разновидности христианства как такового, поскольку в нем утрачены все основные догматические, ритуальные и метафизические принципы сущностно христианской Веры.

По сравнению с Православной Церковью кальвинизм представляет собой нечто прямо противоположное ей, являясь законченной и последовательно антиправославной доктриной в еще большей степени, нежели доктриной антикатолической.

Но в целом, в конечном счете, все разновидности протестантизма были отходом от сущности церковной истины, а следовательно, никакого подлинного мистического и тем более инициатического содержания в них найти невозможно. Реформация и в ее лютеранском и в ее кальвинистском вариантах окончательно привела к утрате действенного участия в этой форме “псевдохристианства” нетварного божественного элемента — и прямого (как в полноценном Православии), и косвенного (как в католичестве). Следовательно, все поле протестантских конфессий стоит радикально вне преображающей реальности Церкви, и к нему неприменимо все то, что имеет отношение к действенности метафизических и “сверхъестественных” (по католической терминологии)

факторов, составляющих смысл и сущность христианской традиции.

Глава XX

Смысл инициации

Сделав эти уточнения относительно различия между Православием и его духовной природой, с одной стороны, и другими христианскими конфессиями, с другой, перейдем к выяснению инициатического содержания основных христианских таинств. Этот инициатический смысл, бывший истоком и основой раннего христианства, являвшегося целиком и полностью инициатическим и эзотерическим, сохранился в греческом, славянском, грузинском и румынском Православии, а также в некоторых других Церквях Востока. В католической реальности аналогичные таинства изменили свое качество в чисто экзотерическом ключе, а в протестантизме вообще были упразднены. Это следует постоянно иметь в виду, чтобы избежать противоречий при разборе такого сложного вопроса, как христианская инициация.

Начнем с того, что называется в эзотерической традиции "малыми мистериями". Инициатический смысл этого ритуала прекрасно описан Геноном.[126] Его суть сводится к следующему. — Человеческий индивидуум, воплощаясь в земной реальности, попадает в режим отчужденного существования, в котором истинные онтологические пропорции между субъектом и объектом, внутренним и внешним, подлинным и иллюзорным, единым и множественным и т. д. перевернуты. Манифестационистская доктрина считает это следствием "майи" — особой универсальной космической силы, набрасывающей на реальность искажающее покрывало, благодаря которому истинная природа вещей и существ затемняется. Христианская традиция называет это следствием "первородного греха" или состоянием "павшего Адама". Индивидуум, находящийся в таком состоянии, пребывает в сгущенном дискретном мире, обуреваемый страстями, потоком отчужденного размышления, подчиненный внешним фатальным законам социальной, душевной и физической ограниченности. Неважно, считается ли это "эрой закона", как в креационистских религиях, или темной эпохой царствования над миром "темной богини", как в кали-юге индусов, — суть отчуждения остается одной и той же.

Такой статус индивидуального человеческого существа, пребывающего в режиме отчуждения от своей сущности и от полноты космических возможностей (как душевного, так и духовного пла-

нов), находящегося на периферии в неопределенно большом удалении от центра может иметь три фундаментальные экзистенциальные перспективы.

1) Первая заключается в том, что индивидуум полностью отказывается от попыток изменения своего внутреннего качества и добровольно становится объектом смутных страстей, психических порывов и потока собственного децентрированного сознания. Этот уровень можно назвать “профаническим”, и несмотря на кажущуюся естественность такого выбора до самых последних веков он оставался довольно редким исключением в сравнении с иными ориентациями.

2) Вторая перспектива является экзотерической и предполагает, что индивидуум в своем существовании руководствуется некоторыми внешними этическими, рациональными и социальными нормами, которые он приемлет как ориентацию на “благо”. В таком случае основное качество индивидуума не меняется, равно как и его базовые экзистенциальные и онтологические параметры, но его существование приобретает определенную центрированность и осмысленность; при этом полюс, к которому стремится человек, всегда остается внешним по отношению к нему. Это, собственно, и называется внешней стороной традиции, призванной вовлечь людей в духовное, особым образом организованное существование, но не в качестве полноценных и сознательных субъектов, а в качестве полусознательных объектов, чье совершенное духовное пробуждение заведомо откладывается на неопределенно долгий срок.

3) Третья перспектива есть собственно инициация, посвящение. Это процесс, который радикальным и мгновенным образом меняет сам статус индивидуального существа, выводит его из-под гнета отчужденной фатальной обусловленности, возводит к радикально иному состоянию, несопоставимому с пребыванием в падшем мире. Он требует от человека невероятных усилий, направленных против потока рока, в который тот погружается вместе с рождением, против всего “естественного” хода событий, против самой фундаментальной логики внешнего и внутреннего миров. Отчасти отвергается в инициации и сам внешний “закон”, экзотеризм, так как он изначально ориентирован на нерадикальность, “эволюционность”, постепенность улучшения бытийного качества. Хотя для хаотических и духовно ущербных индивидуумов сам религиозный закон может быть спасительным и позитивным, начиная с некоторого момента и сам он становится преградой для духовной реализации некоторых исключительных существ, ограничением на их пути к центру космоса и за пределы его.

Инициация имеет сложную структуру и несколько этапов. Но уже с самого начала инициатический путь ориентирован весьма особо и отличен от экзотерического пути. Человек, избирающий инициацию, сразу вовлекается в особую реальность, сопряженную с гораздо большим риском, чем существование профанов и экзотериков. Для того, чтобы реально изменить качество своей природы, необходимо подвергнуть собственную индивидуальность радикальной и опасной трансформации, сопоставимой с таким пограничным явлением, как физическая смерть.

Первым шагом инициации является именно инициатическая смерть, умерщвление “ветхого человека”, травматический отказ от той реальности, на которой основывается индивидуальная, социальная и природная действительность. Такая инициатическая смерть сопоставима с безумием, с потерей рассудка.

Далее следует “новое рождение”, “второе рождение” или “рождение сверху”. Это означает, что на месте “умершего инициатической смертью” человека водворяется новая сущность, “новый человек”, что сопровождается также обретением нового инициатического имени, соответствующего внутреннему качеству той сущности, которая проявилась в посвященном. “Новизна” этого существа заключается в том, что оно принадлежит качественно иному, высшему уровню реальности, и соответственно, обладает несопоставимо большими возможностями, нежели “ветхий человек”. “Новое рождение” является первым этапом инициации и составляет то, что традиция называет “малыми мистериями”.

В случае актуального человечества инициация в “малые мистерии” означает не только расширение или смену индивидуальных качеств, но смену модуса самой человеческой природы: это переход от состояния падшего Адама к состоянию первого Адама, райского, полярного, пребывающего по ту сторону грехопадения. Отождествление посвященного в “малые мистерии” с райским Адамом во всей полноте является исключительным случаем, предполагающим тотальную и полную реализацию всех возможностей, открытых в результате инициатического процесса. Чаще всего реализуется определенный аспект этого Адама, ограничивающий архетипическую полноту, но в то же время эффективно преображающий природный модус существования человека. Иными словами, человек в таком случае становится одним из ликов Адама, а не всем им целиком.

После реализации центра всего индивидуального состояния, после достижения рая и, еще точнее, центра рая начинается режим “великих мистерий”. Это второй принципиальный уровень инициации, хотя сами по себе оба этапа могут подразделяться на различные ступени в зависимости от конкретной инициатиче-

ской школы. Как бы то ни было, в процессе “великих мистерий” происходит переход существа, реставрировавшего свою райскую природу, но продолжающего пребывать в индивидуальном состоянии, в центре мира нижних вод, на высший, сверхиндивидуальный уровень, мир вечности и небесных архетипов. Это полная реализация ангелического измерения существа, которое навсегда покидает мир нижних вод и утверждается в Царствии Небесном. Как в инициатической смерти “малых мистерий” на самом деле преодолевается порог физической смерти, которая более не является для существа радикальным разрывом в ткани индивидуального существования (как для профанов и экзотериков), так и в “великих мистериях” существует некоторое подобие “инициатической смерти” души, благодаря чему душа, слившись с духом, начинает воспринимать духовное как личное и непреходящее. К существам, реализовавшим “великие мистерии”, относится фраза Апокалипсиса: “на них же смерть вторая не имать области”.[127]

Такова самая общая структура инициатического процесса, имеющая множество вариаций и нюансов в зависимости от конкретной традиции. Попытаемся сопоставить эту инициатическую логику с христианскими таинствами и найти соответствия двум основным стадиям инициации в христианской доктрине.

Глава XXI

Рождение свыше. Малые мистерии

Среди православных таинств инициатическому ритуалу “малых мистерий” соответствует обряд крещения. Этот ритуал называется “рождением свыше”, и относительно него сам Христос сказал, что тот, кто не “родится свыше”, не сможет увидеть Царства Божия”.[128] Крещение обладает всеми признаками инициации. При исполнении обряда священник литургически провозглашает, что в этот таинственный момент крещающийся “спогребается и сраспинается Христу”, т. е. проходит через ту инициатическую смерть, которая является первой фазой “малых мистерий”. Этому соответствует тройное погружение обращенного в купель. Это есть “крещение водой” или прохождение существом рождения и смерти в трех мирах тварной вселенной — в двух мирах нижних вод и в мире верхних вод. Это таинство очищения сердца и потенциальное размыкание ограничительных тварных уз, роковым образом удерживающих существо в пределах творения. Христос есть Тот, Кто “связывает и разрешает”. В данном случае, силою и властию Утешителя, Параклета, Духа Святого, посланного Сыном Божиим Церкви после Вознесения, происходит “разрешение” уз,

растворение причинного механизма плотных и тонких форм индивидуальности и даже ангелической тварности неба. Это священнодействие соответствует “спогребению” человека Сыну Божьему, кенотически умалившему свою нетварную природу ради схождения в три сектора тварного бытия, что для Бога вполне соответствует “погребению”. Но если для Христа такое “погребение” своей нетварной природы было нисхождением, то для новообращенного это, напротив, восхождение, ставшее возможным посредством божественного нисхождения Сына. “Бог стал человеком, чтобы человек стал богом”.

Члены крещаемого иерей отмечает крестообразными печатями мира в точках, соответствующих числу ран распятого Исуса Христа. Это — “сораспятие”. В этот момент происходит таинственное уподобление человеческой плоти плоти Богочеловеческой. В некоторых инициатических традициях сходный ритуал называется “оживлением тела”. Раны Христа, источавшие кровь, пролитую за спасение и обожение людей, и символизирующие неиссякаемый источник благодати, обозначенные на теле крещаемого, таинственно сообщают телу христианина особое инициатическое качество, отныне “связующее” это тело с высшими онтологическими уровнями и “разрешающее” его от гнета материального, физического детерминизма. Это ритуал эффективного выхода из эры закона и вступления в эру благодати. С этого момента посвященный, прошедший сораспятие и спогребение Христу, потенциально обладает новым телом, новой душой и новым духом. Он получает внутрь себя семя иной личности, личности церковной и христоносной, и эта личность, как это ни парадоксально может показаться внешним наблюдателям, имеет впредь совершенно иную природу и иную структуру нежели те, кто не сподобились пройти этот обряд.

Однако эта разница может быть фиксирована только с помощью особых духовных методов, о самом существовании которых большинство даже не подозревает. “Сораспятие”, миропомазание есть таинство, совершаемое Святым Духом. Оно есть вторая и высшая половина крестительного обряда.

В крещении водой речь идет только о предварительной, внутритварной, потенциальной трансформации существа. Это лишь приготовление для принятия второй, несравнимо более важной стороны крещения, которая состоит в крещении Святым Духом и огнем (который в определенных случаях служит христианским символом Святого Духа). Если крещение водой — это функция Иоанна Предтечи, последнего ветхозаветного пророка, “уготовляющего пути Господни”, то крещение Святым Духом — это таинство сугубо новозаветное, находящееся в ведении только Едино-

родного Сына Божия.

Крещение Святым Духом есть потенциальное изменение всей природы тварного существа, открытие в человеческом центре парадоксального и сверхразумного измерения, напрямую соединяющего это существо с нетварным, с фаворским светом, с излучением божественных энергий славы Пресвятой Троицы. Это крещение в сверхнебесную реальность принципов, и только прошедшие его действительно могут сказать о себе: “Царствие Божие внутри нас”. Это крещение Святым Духом есть также личная Пятидесятница новообращенного, поскольку в этот момент снисходит на него язык божественного пламени, становясь отныне постоянным и неотъемлемым от него внутренним качеством.

Очищение существа и оживление тела должны с необходимостью предшествовать кульминационному моменту инициации — сошествию на христианина Святого Духа. Важно отметить функцию в этом ритуале крестных родителей — крестного отца и крестной матери. Эти роли не могут исполняться родными отцом и матерью, так как речь идет не о плотском, но о духовном рождении “нового человека”, “родителями” (точне детоприимцами) которого отныне становятся христианин и христианка, рассмотренные безлично, как представители единой мистической души — Православной Церкви. Крестные родители выступают здесь как носители той же инициации, которую сейчас проходит новокрещаемый. В этом случае можно привести слова Христа: “И вся иже оставит дом, или братию, или сестры, или отца, или матерь (выделение наше — А.Д.), или жену, или чада, или села, имени моего ради, сторицею приимет, и живот вечный наследит”.[129]

В этот уникальный момент происходит “рождение сверху” в самом буквальном смысле, рождение от Бога, усыновление нетварной Троицей тварного человека, призванного отныне к пути обожения. Только теперь верующий вправе обратиться к Богу со словами главной христианской молитвы “Отче наш”. До крещения такое утверждение звучит богохульством. Апостол Павел по этому поводу утверждал, что сам Святой Дух глаголет в нашем сердце: “Авва, Отец!”,[130] т. е. только новой потенциально обоженной личности позволено обращение к Богу как к Отцу, но и в этом случае такое утверждение исходит не из тварной человеческой природы, а от Святого Духа, дарованного верным через огненное крещение.

Новая личность, осененная неотъемлемым отныне присутствием Святого Духа, получает в крещении и новое имя. Ветхий человек умирает, рождается Новый Человек.

Как символ обновления и завершения “малых мистерий” новокрещеного облачают в белую одежду, крестильную рубашку, сим-

волизирующую собой новую плоть, которой обладает отныне христианин. Эта белая одежда фигурирует практически во всех инициатических традициях и означает, в алхимической терминологии, "работу в белом", духовную реализацию принципиально очищенной и преображенной души.

В Православии сразу вслед за крещением верный приходит к первому причастию, конфирмации (в отличие от католичества, где конфирмация происходит спустя некоторое время, часто спустя несколько лет). Генон подчеркивает, что следует строго отличать ритуал инициации от инициатического ритуала, т. е. особый обряд, в котором осуществляется само посвящение, от тех обрядов, которые совершает посвященный с разной периодичностью. Евхаристия является как раз инициатическим ритуалом, к которому допускаются уже только верные, христиане, прошедшие таинство крещения. Вкушая плоть и кровь Живого Бога, новокрещеный приемлет теперь высшую жертву в созданном благодатью крещения телесном храме Нового Человека. Очистившись и "родившись сверху", христианин становится святилищем, способным восприять в себя кенотически умалившегося Сына. Первым причастием подтверждается и укрепляется новая структура новой личности, совершается первый шаг к духовной жизни и тотальному преображению, к обожению нового существа.

Первое послекрестильное причастие является последней точкой ритуала "малых мистерий", их завершением, их апофеозом.

Важно заметить, что крещение является наиболее универсальным и важным христианским таинством, так как только о нем одном упоминается в Символе Веры. Крещение есть основа всей христианской реализации, всей православной метафизики. На нем основываются и из него проистекают все прочие инициатические ритуалы, обряды и таинства. И все же, более конкретно, крещение имеет отношение к восстановлению райской полноты реальности, к возвращению в земной рай, к утверждению индивидуума в центре вещей и существ плотного и тонкого миров. Хотя именно в крещении закладываются основы святости и обожения, т. е. предпосылки стяжания Царства Небесного или даже Царствия Божия, все же этот ритуал относится более к первому этапу инициации, в котором речь идет о потенциальном обретении земного рая. На это указывают различные символы крещенского ритуала — использование воды, облачение в белые одежды и т. д.

Глава XXII

Царственное священство. Великие мистерии

Христианским обрядом, наиболее близким к “великим мистериям”, является рукоположение (хиротония), т. е. посвящение верного в духовный сан.[131] Судя по определенным местам в Евангелии и историческим источникам в раннем христианстве, все члены Церкви рукополагались на священство. “Но вы — род избранный, царственное священство, народ святый, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет”.[132] Такая ситуация длится приблизительно до III века, т. е. до того момента, когда в христианских храмах появляются завесы, прототипы иконостаса. Начиная с этого периода “царственное священство” становится делом определенной группы людей, полностью отождествившей свою человеческую судьбу с Церковью, с исполнением таинств и благовестия.

Рукоположение, равно как и крещение, обнаруживает свою инициатическую природу в том, что оно может осуществляться только один раз, и до самой смерти никакое обстоятельство не способно лишить инициации единожды получившего ее. Как едино крещение, так едино и рукоположение. Рукоположение при этом является именно ритуалом инициации, а не просто инициатическим ритуалом, поскольку потенциально сообщает человеческому существу особое метафизическое измерение, которое отныне неотъемлемо от него. Кроме того и при крещении и при рукоположении в Православии могут присутствовать только посвященные: крещеные — в первом случае, и иереи — во втором. Это соответствует инициатическим требованиям совершения подлинного эзотерического таинства, в котором могут участвовать только те, кто уже посвящены в него.

При рукоположении посвящаемому в иереи передается энергия апостольского служения, т. е. сила Святого Духа в ее архетипической форме как передача огня, снисшедшего на апостолов в Пятидесятницу, и новопосвященный становится исполнителем апостольских функций и, в некотором смысле, апостолом. Именно в силу такой непрерывности апостольской передачи таинства священства Церковь называется апостольской. Здесь могут возразить, что личная Пятидесятница совершается уже в обряде крещения, через миропомазание и снисхождение Святого Духа на крещаемого. Это верно, но разница между рукоположением и крещением состоит в том, что личная Пятидесятница осуществляется здесь в двух различных аспектах. В крещении речь идет об открытии возможности личного преображения: отныне сочетание тварной индивидуальности и нетварного Святого Духа таково, что существо может достичь полноты обожения и святости благодаря только личным духовным усилиям, без какого бы то ни было дополнительного таинства или обряда. Однако тут все

зависит от индивидуальной воли и других качеств крещеного, и в определенных случаях (которые в нашу эпоху являются самыми распространенными) крещальная благодать и присутствие в сердце Святого Духа могут вообще никак не проявиться, если существо не собирается идти по пути духовной реализации и пользоваться бесценным даром христианской свободы, способной сделать его "богом по причастию". (Сам Христос повторял слова Царя Давида: "Аз рех, бози есте".[133]) Таким образом, нетварная энергия в крещеном представляет собой именно возможность, а не действительность, и, следовательно, действие Святого Духа сквозь крещеного возможно, но не обязательно; все зависит от его личных усилий.

Рукоположение передает посвящаемому нетварное качество апостольского пламени в другой форме, не связанной прямо с индивидуальной реализацией человеком полноты крещенской благодати. В нормальном случае (и так было в раннем христианстве) рукоположение должно соответствовать объективации индивидуумом этой крещальной благодати путем личных усилий. Когда такая объективация происходит, она подтверждается инициатическим ритуалом, в котором человеку передается апостольская сила в ее проявленной и неизменной форме: как сверхиндивидуальное ни от чего не зависящее качество. И начиная с этого момента христианин становится полноправным членом "рода избранного, царственного священства, народа святого", т. е. апостолом, наделенным правом во имя Христа "связывать и разрешать", т. е. осуществлять инициатические и литургические обряды и таинства.[134] Но в определенных ситуациях, когда духовная реализация становится по тем или иным причинам проблематичной и уделом исключительных личностей (предпочитающих, как правило, монашество), рукоположение может передаваться и на основании другой логики: не как подтверждение объективации крещальной благодати, но как отстраненная от личной реализации передача сверхличной силы, позволяющей эффективно осуществлять церковные таинства независимо от внутренней готовности или неготовности индивидуума. Данное обстоятельство никоим образом не затрагивает самой силы огненного посвящения в "великие мистерии", но ограничивает функции священника лишь отправлением культа и совершением обрядов, лишая его права в обычном случае быть подлинным пастырем для верных во всех вопросах, касающихся духовной реализации (уже на том основании, что сам он лично не проделал ее). В таком случае сила рукоположения действует "сквозь" иерея, затрагивая его внутреннее качество лишь косвенно. Более того, сам иерей вряд ли может заметить происшедшие в его личностной структу-

ре изменения после прохождения посвящения в “великие мистерии”, если прежде он не двигался по пути волевой реализации потенции крещения и не сталкивался с духовными явлениями, возникающими на пути этой реализации.

Такое положение дел, сложившееся в определенные периоды церковной истории, является одной из основных глубинных причин раскола внутри русского Православия. Староверы настаивали на строгом соответствии между уровнем инициатической реализации и прохождением инициации в христианские “великие мистерии” и поэтому с такой остротой воспринимали чисто функциональное отношение к чину священства. С их точки зрения, подобный разрыв означал “исход благодати из Церкви”, ее ритуальную и мистическую десакрализацию. Это совпало с “книжной справой”, где кроме всего прочего камнем преткновения между никонианами и последователями протопопа Аввакума стал и вопрос об “огне” и “огненном крещении”, а также о догматических определениях Святого Духа. Староверы считали, что за сверкой славянских богослужебных книг с новогреческими изводами стоит стремление догматически закрепить “десакрализацию” церковной благодати, признать относительность обожающего воздействия Святого Духа. Такая позиция в сущности была оправдана, так как в этот исторический момент различие эзотерического и экзотерического планов церковной жизни постепенно переходило из гармонического равновесия к откровенному дисбалансу.

Роль символизма огня в русском расколе[135] косвенно указывает на сущность самих “великих мистерий”, которые призваны вывести существо за рамки “нижних вод”, за пределы формального состояния, по ту сторону души, в мир неба, в сферы сверхформальных проявлений, к ангельскому типу существования. Ангелы часто описываются в богословии как огненные существа, отражающие на тварном уровне нетварную природу Святого Духа. Священник, прошедший рукоположение, реализует полноту ангелического архетипа, оставаясь при этом в человеческом теле и сохраняя индивидуальную душу. Сущность рукоположенного иерея изымается из мира длительности, он соучаствует отныне в вечности небес, в Первом Дне творения, не имеющем длительности.[136] Но проявляется эта вечность на земном уровне в замкнутости литургического богослужебного цикла, вращению которого священник способствует, оставаясь в своем духе неподвижным, как центр круга, вокруг и за счет которого вращается колесо церковного года. В литургии есть несколько моментов, где богослужение описывается протекающим одновременно на двух уровнях: на человеческом и на ангелическом. Так, “Осанна в выш-

них!”, “Аллилуйя!”, “Свят! Свят! Свят! Господь Бог Савоаф” и др. являются ангельскими песнопениями, которые повторяются во время службы на земле и на небе. Священник же есть проводник, посредник между этими реальностями, будучи за счет своей инициации в “великии мистерии” ангелом, но оставаясь в то же время и человеком.

Особо стоит монашеское посвящение, которое Дионисий Ареопагит считает высшей формулой инициации в “великие мистерии”. В отличие от иерейского посвящения постригаемый в монахи пребывает во время ритуала перед алтарем стоя, а не коленопреклоненно. Кроме того, подобно крестильному обряду монах в процессе пострига облекается в новые одежды, а это подчеркивает, что речь здесь идет о “новом рождении”. На сей раз это “третье рождение”, “рождение на небесах”, так как “вторым рождением” было крещение.

Все эти детали монашеской инициации явно соотносятся с символизмом второго порядка ангельской иерархии. Чтобы яснее это понять, напомним основные характеристики ангельского мира и его чинов у Дионисия Ареопагита.

Все ангелы делятся на три порядка по три чина в каждом. Первый порядок — серафимы, херувимы и престолы — характеризуется созерцанием Божества и Его славословием. Эти чины постоянно падают ниц перед Всевышним. Это соответствует также первому и высшему ангельскому действию — полному отказу от самотождества и прославлению иного, нежели сами ангелы. Данное действие тождественно созерцанию в его наиболее высоком аспекте.

Второй порядок — из господств, могуществ и властей — объединяет ангелов, чьим общим символическим действием является “стояние”, т. е. сохранение вертикального, светового существования. Третий порядок — князья, архангелы и ангелы — низший в небесной иерархии. Его чины осуществляют третье ангельское действие: передают небесную энергию, световые лучи ниже — всем поднебесным существам.

Итак, серафимы, херувимы и престолы устремлены целиком вверх и от себя. Господства, могущества и власти сосредоточены на себе, на утверждении своего светового существования. А князья, архангелы и ангелы ориентированы вниз и от себя. При этом общая характеристика трех ангельских порядков предопределяет более конкретную иерархию среди самих чинов. И модель “трех ангельских действий” повторяется уже для каждого чина иерархии.

Основываясь на таком описании, логичнее всего соотнести монашеский чин в церковной иерархии как раз со вторым небес-

ным порядком. Это видно уже из того, что монах проходит постриг стоя. Более того, смысл монашеской практики сосредоточен как раз в личной духовной реализации, а это точно совпадает с утверждением светового самотождества у ангелов второго порядка.

По аналогии с этим иерейское посвящение следовало бы соотнести с чинами третьего небесного порядка, так как главной задачей священников является просвещение паствы и благовествование вселенной, т. е. передача световой благодати “вниз” к простым христианам, к нижним уровням церковного космоса.

Можно также сопоставить три чина церковной иерархии с тремя чинами нижнего ангельского порядка: архиереи будут соответствовать князьям, иереи — архангелам, а диаконы — ангелам. Различные функции трех экклесиастических чинов в богослужении и исполнении христианских обрядов точно подтверждают данную связь.[137]

Сложнее дело обстоит с тройственным делением монашеского чина в соответствии с иерархией второго ангельского порядка.-[138] Кроме того, воинственная специфика, подчеркнутая в ангельских именах этого порядка, возможно, намекает на инициатическую причастность к этому уровню и специфически царской сакральности. Не случайно многие цари перед самой кончиной принимали монашеский постриг и отходили уже в монашеском облачении, в соответствии с экклесиастическими обрядами. Сближает царей и монахов не только функция “стояния”,[139] утверждения светового самотождества, но и ритуальное отречение от “всего, что разделяет”. Как царь символизирует печать единства и единственности, лично и в единственном числе предстоя за весь православный народ, за все царство, так и монах при пострижении клянется соблюдать совершенное единство и нераздельность своей души — в делах и помыслах.

Как бы то ни было, между монашеским постригом и царской инициацией, с одной стороны, и вторым порядком ангельской иерархии, с другой стороны, существует определенная связь.

Продолжая данную аналогию, следует задаться вопросом: какой инициатической линии в рамках христианских “великих мистерий” должны соответствовать первый порядок ангелов и его чины — серафимы, херувимы, престолы?

Конечно, в определенной степени функции этих чинов переносятся на епископов, иереев и диаконов, которые при совершении таинств осуществляют священные ритуалы, часто связанные с небесными функциями этих чинов (отсюда изображения серафимов, херувимов и престолов на некоторых деталях одеяния священнослужителей). Более того, церковная служба возносится не

столько для людей, сколько для Бога, как выражение его непрестанного почитания со стороны вселенной. Но на чисто инициатическом уровне должна существовать такая категория посвященных в “великие мистерии”, представители которой были бы предопределены исключительно для чистого “созерцания”, для полного и абсолютного обращения к Господу, для совершенной погруженности в лицезрение Славы Господней по ту сторону и общественного служения (действие третьего ангельского порядка) и личного спасения (действие второго ангельского порядка). Ближе всего к такой категории стоят православные старцы, исихасты,[140] идущие по пути совершенной и бескомпромиссной метафизической реализации, законченного обожения. Именно для них справедливо утверждение Дионисия Ареопагита: “наше спасение возможно только через наше обожение”.[141] (Для остальных категорий верующих данный максималистский подход не может считаться безусловной истиной.)

Однако инициатический ритуал, который практикуется в этих наиболее закрытых кругах православного эзотеризма, содержится в строгой тайне. Единственно, что можно предположить, так это его связь с огнем и углем по аналогии с описанием инициации серафимом пророка Исайи.[142] Кроме того, возможно, в ходе инициации посвящаемый должен простираться ниц, как это делают чины первого ангельского порядка. Вообще говоря, пристальное изучение трудов исихастов и их житий под этим углом зрения могло бы пролить свет и на эту тайну. А кроме того, несмотря на все гонения и притеснения старческая традиция до сих пор продолжает существовать как в России, так и в Греции, а также в иных православных странах (Сербии, Румынии, Болгарии и т. д.).

Инициация в “великие мистерии” в лоне Православной Церкви, однако, не ограничивается ангелореализацией. Начиная с самого момента крещения христианин уже становится потенциально выше ангелов, так как благодать Святого Духа действует в нем изнутри, а не извне. Поэтому и в “великих мистериях” ангельский план реализуется как некий прообразовательный, промежуточный этап, призванный выразить невыразимое, и тварными (хотя и небесными) реальностями предвосхитить нетварное. А значит православное священство в своем метафизическом измерении идет сквозь небесные иерархии, священствует о нетварном с помощью всего спектра тварных средств — от телесных до ангелических. Следовательно, сами небесные иерархии спасаются и обожаются через метафизическую реализацию людей-христиан. Поэтому-то и говорится, что “ангелы с удивлением взирают на совершение церковных таинств”. Именно “с удивле-

нием”, так как их небесное вечное всеведение ограничено тварным, православные же иереи напрямую соприкасаются с нетварной и предвечной Славой Господней.

Исходя из этих последних соображений следует внести поправку в предшествующее изложение: не иереи уподобляются ангелам, но ангелы в их высшем аспекте уподобляются христианским священникам, монахам и старцам, так как лишь их человеческая природа сподобилась войти в нетварный чертог Пресвятой Троицы вместе с вознесшимся Господом нашим Исусом Христом. А следовательно, и в инициации, и в службе, и в подвигах христианских посвященных присутствует такое трансцендентное нетварное измерение, которого нет у небесных иерархий.

Ангелы спасаются и обожаются через людей. Через тех, кто прошел и до конца реализовал весь цикл благодатной христианской инициации.

Глава XXIII

Чин Мельхиседеков

В отношении христианского священства и связанного с ним фундаментального инициатического ритуала следует напомнить загадочного персонажа Библии — Мельхиседека, поскольку апостол Павел ясно указывает, что христианское священство резко отличается от иудейского именно в том, что второе устроено “по чину Ааронову”, а первое — “по чину Мельхиседекову”. В другом месте у него же сам Христос назван “Первосвященником по чину Мельхиседека”.[143]

Мельхиседек был царем Салима, которому Авраам принес десятину (знак почти феодальной зависимости) после поражения своих врагов — царей; сам Мельхиседек называется апостолом Павлом “царем мира”. Апостол Павел говорит о нем: “Без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда”.[144] Генон также замечает существование иерархии между именем Бога, которому поклонялся библейский Мельхиседек (El Elion, дословно, “Наивысший”, “Всевышний”), и именем Бога Авраамова — Shaddai, т. е. “Всемогущий”. Сам Генон считает, что в этом библейском эпизоде символически описано происхождение сугубо иудейской традиции, традиции “Авраама”, из Изначальной Традиции (высшей, более полной, интегральной), которую в данном контексте представляет собой Мельхиседек.[145]

В вопросе о священстве “авраамическом” (а позднее “левитском”), с одной стороны, и священстве “сверхавраамическом”, с

другой, в эсхатологическую эпоху предельно ясно видна метафизическая природа христианской инициации в великие мистерии. Левитское священство или авраамическое (креационистское) жречество, в более широком смысле, выполняет совершенно иные функции, нежели священство христианское. Более того, левитское священство не обладает и не может обладать собственно инициатическим характером. Апостол Павел подчеркивает, что оно (левитское священство) находится под законом и не только не выводит за его рамки, но и само не может за них выйти.

Однако в строго креационистской перспективе движение от причины к следствию необратимо, и утраченное райское состояние заново обрести невозможно ни пастырям, ни пастве. Апостол произносит в “Послании к Евреям” фразу, метафизическое значение которой трудно переоценить: “закон ничего не довел до совершенства”.[146] Это означает, что соблюдение закона, священство, основанное на креационистской теологии только Ветхого Завета, — это лишь компромиссное решение онтологической “драмы” вселенной, не способное реально “обратить течение Иордана вспять”, т. е. эффективно преодолеть однонаправленный, постоянно усугубляющийся процесс разрыва между Творцом и творением. Воды Иордана потекли, по преданию, вспять, когда в них вступил Христос, пришедший к Иоанну Крестителю, что знаменует начало новой метафизической эры. “Но вводится лучшая надежда”.[147]

Православное священство является соборным отражением священства самого Христа. Следовательно, литургическое действие и совершение обрядов осуществляется православными иереями вместе с Христом и Святым Духом, а, в некотором смысле, самим Христом и Святым Духом сквозь них. Христианский клир, состоящий из всех рукоположенных иереев (бывших, настоящих и будущих), представляет собой “соборного Мельхиседека”, царя Салима, царя мира. В отличие от левитского священства, священство православное “по чину Мельхиседека” не отделяет более от нетварной реальности та алтарная завеса, которая висела в Иерусалимском храме. Она была разодрана в момент крестной смерти Спасителя. Вместе с законом и авраамическим креационизмом было преодолено и таинство ветхозаветного священства, которое, не будучи способным “ничего довести до совершенства”, открывается в сопоставлении со священством христианским, “мельхиседековым” как зло и “дьяволопоклонничество”, начиная с того момента, когда (в отличие от самого Авраама) отказывается принести десятину и скромно признать свою подчиненность царю Салима, царю мира, христовой Церкви.

Генон замечает по этому поводу, что числовое значение слова "El Elion" ("Всевышний") совпадает с числовым значением слова "Emmanuel" ("С нами Бог"), которым назывался Исус Христос. Здесь интересно поставить вопрос: каким образом христианская традиция, настаивающая на креационизме, допускает существование особой фигуры или антропологической инстанции, явно выпадающей из креационистских норм, из закона не только после прихода Христа (это мы объяснили), но задолго до этого события, и притом не в райском адамическом состоянии, а в водовороте конкретной истории, последовавшей и за грехопадением, и за Ноевым потопом, и за Вавилонским столпотворением? С точки зрения эллинохристианства, тяготеющего к максимально манифестационистской перспективе и стремящегося, где только возможно, релятивизировать жесткость креационизма и в самом Ветхом Завете (желание "платонически" переосмыслить Ветхий Завет, исходя из метафизики Нового Завета, характерно для Оригена, Климента Александрийского, Мелитона Сардийского и т. д.), Мельхиседек был полюсом универсального эзотеризма и обладал прямой связью с нетварной реальностью, т. е. был осью проявления (а не творения). Нет нужды снова повторять, что такое утверждение метафизически соответствует "выбору павших ангелов" (ясно отдававший себе в этом отчет Ориген поэтому и выдвинул анафематствованную позднее ортодоксией теорию "апокатастасиса", финального "спасения денницы"). Для иудеохристанской традиции свойственно, напротив, всемерно занижать роль Мельхиседека; существует даже версия, основанная на лингвистическом анализе данного пассажа в Библии, согласно которой не Авраам якобы принес десятину Мельхиседеку, но, наоборот, Мельхиседек Аврааму. Напомним также, что в Новом Завете апостол Павел, говоря о Мельхиседеке, обращался именно к евреям, т. е. к иудаистам-креационистам и иудеохристианам иерусалимской общины, склонявшимся к евионитской доктрине о Христе "человеко-ангеле" и к необходимости обрезания для всех христиан, и тема Мельхиседека была центральным богословским оружием для радикального отвержения ветхого креационизма, иудаизма и иудеохристианства как в доктринальном, так и в культовом плане. Сами же креационисты стремятся вообще обойти молчанием фигуру Мельхиседека, как и другие места Библии (в частности, эпизоды с Енохом или Илией), которые вписываются в креационистский контекст с большим трудом.

Подлинное христианство, христианство третьего пути, должно иметь свой особый метафизический взгляд на фигуру Мельхиседека, чтобы не впасть ни в одну из крайностей: "ни иудейскую, ни эллинскую". Очевидно, здесь следует обратиться к той же ре-

альности, что и в случае Богородицы, указав на необходимость вечного присутствия метафизической традиции третьего пути, актуализовавшейся в истории только с момента Воплощения.

Мельхиседек, царь мира, существовал всегда, существует сейчас и будет существовать до конца истории. Но жречество его, его бескровная жертва "хлеба и вина", не есть служение "ни иудейское" (авраамическое), "ни эллинское" (манифестационистское). Это особый парадоксальный культ, основанный на инициации в великие мистерии, но не сходный ни с манифестационистскими аналогами (мистерии Озириса и Изиды, Елевсинские мистерии, культы Митры и Аттиса и т. д.), ни с чисто экзотерической тканью креационистской иудейской литургики.

Трудно сделать даже самое отдаленное предположение относительно этого священства и его природы. Можно лишь пойти по пути символических соответствий и продолжить линию Генона по сближению трех волхвов с тремя аспектами "короля мира" — в нашем случае, Мельхиседека.[148]

Православное предание в трактовке евангельского сюжета поклонения волхвов уточняет, что речь идет о трех персидских жрецах, хранителях древнейшего знания, передававших по цепи посвященных пророчество о приходе Спасителя и о появлении на небосводе особой звезды, которая возвестит об этом. Указание на Персию, т. е. на древнеиранскую традицию, может быть косвенным намеком на существование в ее лоне особого эзотерического течения, которое и было прикровенным прообразом исторической христианской традиции в дохристианский период.

В подтверждение этого предположения свидетельствуют многие особенности иранской традиции — ее эсхатологизм (крайне близкий к библейским пророкам), ее циклология (воспроизведенная у пророка Даниила в сюжете о толковании снов Навуходоносора) и т. д. Но любопытнее всего тот факт, что именно иранская традиция, принадлежащая в целом к семейству типично индоевропейских манифестационистских доктрин, дальше всего среди них отстоит от классического ведантизма или эллинского платонизма. Неслучайно, даже имена богов и демонов у индусов и персов строго противоположны.[149] С другой стороны, маздеизм (или зароастризм) отличается ярко выраженным дуализмом, драматическим и страстным пониманием борьбы добра и зла, что характерно для креационистских, авраамических религий. В некотором смысле, именно иранская традиция ближе всего подходит к сугубо христианской сакральности, к тому сочетанию креационизма и манифестационизма, которое составляет суть православной метафизики. Не случайно, иранский эзотеризм (и позже манихейство) так повлиял на христианских гностиков, увидев-

ших в зароастризме и его версиях доктрину очень близкую к учению Евангелий.

Ормазда, иранского “бога” света, можно сопоставить с нетварной божественной реальностью. Он сопряжен с благодатью и спасением, с манифестационистской линией. Ахриман, иранский “бог” тьмы, весьма напоминает того зловещего персонажа, которого гностики называли “злым демиургом”, т. е. автора отчужденного творения, деспота и узурпатора. Саошьянт (Спаситель) как проявление Ормузда должен прийти в конце времен во вселенную, власть в которой узурпировал Ахриман, и проявиться через “непорочное зачатие” от избранной девы[150] (после ее купания в озере Завета), чтобы спасти всех “детей света” и победить своего вечного противника.

Эсхатологический сценарий зароастризма, как мы видим, имеет множество параллелей с христианской традицией. Но дело не только в текстуальных соответствиях. Сам строй зароастрийской метафизики удивительно напоминает “третий выбор” ангелов, о котором мы уже на раз говорили и который сопряжен с фигурами Богородицы и Мельхиседека. Так, в отличие от чистого манифестационизма зароастризм пронзительно осознает трагичность и анормальность тех онтологических условий, в которых пребывает человечество. Серьезность этой драмы ощущается иранцами гораздо глубже, чем индусами или неоплатониками. Отсюда центральность проблемы “зла”. Это резкое и отчетливое переживание “отчужденности”, “мертвенности” проявленного роднит зароастрийцев с иудеями (шире, с авраамической, семитской традицией) и сближает их доктрину с креационизмом, где также болезненно и остро ощущается дистанция между Творцом и тварью. Но в отличие от строгого монотеизма, который смиряется с ничтожной участью твари, иранская традиция решает эту проблему в пользу “денницы”, “ангела света”, который восстает на Ахримана-узурпатора.

Неудивительно теперь, что волхвы пошли именно за звездой, “денницей”. Это был заповеданный им знак о Рождении Истинного Бога, призванного освободить “сынов света” от закона, от “зрака раба”. И теперь совершенно понятно, почему звезда является символом Богородицы: ведь через нее осуществляется таинство Воплощения, т. е. явления в центре отчужденной вселенной самого Бога. Главным же отличием значения этой богородичной “утренней звезды” от знака Люцифера является благодатная, свободная природа Воплощения, тогда как классический люциферизм настаивает на необходимости, фатальной предопределенности обожения твари.[151]

Из всех этих соответствий можно сделать вывод, что таинство “священства по чину Мельхиседекову” каким-то образом связано с иранской традицией, и неслучайно, согласно Библии, рай располагался на Востоке, а исходя из сакральной географии Израиля “Востоком” для земли обетованной была именно Персия (Иран). Кроме того, надо напомнить, что еврейское слово “pardes” (дословно “рай”) есть заимствование из древнеперсидского “paradesha”, что означало “волшебный сад”.

Полная духовная реализация рукоположения должна привести иерея к отождествлению с самой сутью того, кто “без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни”. И в лоне Мельхиседека, царя мира, как в лоне Авраама для иудеев, должен покоиться дух высших христианских посвященных, жрецов Бога Живого, Исуса Христа.

Глава XXIV

Евхаристия и литургия

Причастие, евхаристия, является главнейшим христианским таинством и центральным инициатическим ритуалом. Следует напомнить, однако, что инициатический ритуал не есть ритуал инициации, двумя разновидностями которого в Православии являются крещение и рукоположение. Инициатический ритуал — это обряд, практикуемый только теми, кто уже посвящен и прошел начальную инициацию. Это определенный аспект существования внутри посвящения, доступный только самим посвященным. То, что причастие является именно инициатическим ритуалом, явно видно в произнесении перед началом “литургии верных” священником фразы: “елицы оглашеннии, изыдите”... И тогда непосвященные, не принявшие святого крещения, должны выйти из того помещения, где совершается инициатический обряд.

Причастие — это центр и ось всего христианского богослужения, смысл его существования. Вся служба строится вокруг главного священного события — пресуществления вина и хлеба в кровь и плоть Христову и вкушения святого причастия общиной верных. В этом осуществляется фактическое и таинственное единство христиан и самого Христа; потенциально данная в крещении благодать подтверждается возможностью прямого контакта тварного человека с нетварным Богом, и соответственно, конкретизацией крещальной перспективы обожения. В момент причастия христианин получает инициатическую силу — огненно-световую — для своей духовной реализации, помещая внутрь

себя извне священную опору, способствующую закреплению своего существа на все более высоких стадиях духовного развития, обращенного к полному обожению. В чисто инициатическом смысле причастие, строго говоря, должно являться периодической “конфирмацией”, т. е. “подтверждением” и фиксацией личного духовного делания человека по превращению потенциальной благодати крещения в актуальный реализованный статус “обоженного человека”, “бога по причастию”. Именно поэтому причастие не является одноразовым таинством, оно необходимо (или желательно) всякий раз, когда человек проходит определенный отрезок пути (хотя этот отрезок может измеряться в довольно различных “единицах” объективного и субъективного времени). Совершенная инициатическая природа евхаристии раскрывается христианину только тогда, когда он сам внутренне подготовлен к “объективному” контакту и слиянию с нетленной природой Богочеловека, когда благодатная евхаристическая жертва воспринимается и принимается им как исполнение божественного обещания (данного в крещении), с верой в которое и надеждой на которое человек двигался по пути преображения личности в нетварном свете. Только в таком случае человек действительно готов к причастию, и только в таком случае усвоение “плоти и крови” Бога реально происходит, и внешнее становится внутренним, обещание исполняется. Не случайно литургическая формула предупреждает тех, кто не готов к причастию, о возможности преображения световой божественной природы в “огнь попаляющий” в том случае, если причастившийся не обладает достаточно просветленной для принятия таинства душой. Иными словами, объективная сторона причастия может быть ассимилирована существом верующего только в том случае, если он достаточно подготовлен внутренней “субъективной” работой, “умным деланием”. Но так как процесс духовного развития может иметь различные фазы, то и само причастие может повторяться в жизни человека определенное количество раз в зависимости от ритма реализации конкретной личности. Частое причастие рекомендуется для монахов, иереев, аскетов и людей, активно занятых пневматической практикой. В таких случаях ритм смены тонких состояний, как правило, довольно высок. Для простых христиан все зависит от их персональных особенностей, хотя для большинства имеет смысл участвовать в этом таинстве не слишком часто — несколько раз в год.

Но действие причастия не становится менее эффективным и в том случае, если оно дается людям, вообще не занимающимся духовной реализацией. В таком случае объективный контакт с природой Божества дает косвенный, не прямо инициатический

эффект — благодатная энергия укрепляет душу, оздоровляет тело и неявно ориентирует дух в высшие сферы (хотя все это может быть довольно относительным в зависимости от индивидуального качества каждого человека). Такой неинициатический эффект инициатического по сути ритуала никоим образом не изменяет природы самой евхаристии, и при определенных исключительных обстоятельствах вся полнота причастной благодати может проявиться и в том, кто субъективно не подготовился к этому заранее. Существует и иная возможность действия евхаристического таинства, которую можно назвать “контринициатической” (в терминах Генона). Именно к такой перспективе относится предупреждение причащающимся о возможности превращения “крови и плоти” Господних в “огнь попаляющий”. Речь идет о таких существах, которые, получив святое крещение, не просто остаются в нейтральном состоянии, не делая ни единого шага к личному духовному развитию, сохраняя, однако, при этом в потенциальном виде нетварную благодать воды и Духа, но о тех людях, которые восстают на эту благодать и активно противодействуют ей, совершая тем самым самое страшное преступление, не имеющее “прощения” в христианской Церкви — клевету на Святого Духа, т. е. отрицают подлинную природу крещального таинства. Для таких людей причастие является тоже своего рода “конфирмацией”, подтверждением, но на сей раз подтверждением их проклятости, их осуждения, их наказания. При этом сверхтварная природа самого причастия также проявляется объективно — через реальное пресуществление внутренней природы человека, обличенного нетварным огнем; через пресуществление обратное световому преображению подлинных христиан. Этот эффект сказывается не только на сознательных “антихристианах” и “сатанистах” (которые существуют лишь в незначительном количестве), но на тех “христианах”, которые, не отказываясь от христианской догматики вообще, отрицают все нетварные, метафизические и сугубо инициатические аспекты Церкви. В этом состоит одна из причин отказа от таинств (и, в первую очередь, от евхаристии) среди тех “христианских” течений, которые максимально отдаляются от Православной истины в сторону предельного иудеохристианства. Такие люди часто просто не способны физически и духовно выносить причастия, действенность которого зависит не от субъективных и волевых причин (веры или неверия в реальность пресуществления), а от всей полноты объективной православной метафизики, проявляющейся конкретно и ощутимо в евхаристическом факте.

Литургия — это ритуальное обрамление инициатической евхаристии, которое призвано создать условия для ее подлинности и

совершенности. В литургии в краткой форме ритуально воспроизводятся основные моменты евангельской метафизики и соборно поминаются события Воплощения, Проповеди, Крестной Смерти и Воскресения Сына Божьего. Эти поминаемые события понимаются не как исторический факт, но как события вечного настоящего, эонического небесного цикла, не зависящего от времени. Богослужение, протекая в земном времени, происходит одновременно и в небесной надвременной сверхформальной реальности, и поэтому утверждение богословов о том, что вместе с земными людьми в службе участвуют ангелы, надо понимать не метафорически, а буквально, как указание на чисто духовный, небесный уровень этого обряда. Показательно в этом смысле начало литургии с ритуального жеста диакона, взмахивающего орарем, что символизирует "взмах ангельского крыла", дающего знак к началу богослужения как на земле, так и на небесах.

Нетварность Богочеловеческого тела лежит по ту сторону времени, и поэтому вся литургия одной своей стороной "изъята" из реальности нижних вод, и даже верхних вод. Литургическое поминание евангельских событий преображается в реальный контакт с архетипическим, надвременным, метафизическим содержанием этих событий; они актуализуются в своей сущности в конкретный период службы, вынося этот период за рамки времени. Воплощение, Проповедь, Крестная Смерть и Воскресение осуществляются в действительности в ходе службы, и доказательством конкретности такого осуществления является само таинство причастия, "смотрения Бога", "вкушения Бога". Все элементы литургии имеют догматический и метафизический смысл, связанный с евхаристией, от которой, как от центра, расходятся лучи ритуальных действий, жестов, возглашений, песнопений, движений и операций со священными объектами иереев, клира и прихожан. В богослужении христиане сущностно переживают Евангелие, соприкасаясь с актуализирующейся посредством Утешителя, Святого Духа, великой тайной, с главным метафизическим событием вселенной. Поэтому посещение богослужения имеет в себе прямо инициатическое измерение даже в том случае, если христианин не подходит к причастию — в этом случае также происходит эффективное всеобщее соучастие в вечном ангелическом и даже божественно нетварном бытии. Особенно это касается "литургии верных", которая соотносится непосредственно с сакральной актуализацией мистерии Нового Завета, тогда как "литургия оглашенных" рассматривается как предварительный этап, соотносимый с Ветхим Заветом, и особенно с пророчествами о Христе, что позволяет участвовать в нем еще не крещеным, но желающим вступить в спасительное лоно Церкви.

Глава XXV

Пневматический аспект исповеди

Одним из важнейших церковных таинств, также имеющих инициатический характер, является исповедь, обязательно предшествующая главному инициатическому православному ритуалу — причастию.

Исповедь содержит в себе два принципиальных момента — покаяние верующего, "раскаяние в грехах", и отпущение грехов священником. Для православной духовной реализации оба элемента имеют чрезвычайно важное значение. Слово "покаяние" передает на церковно-славянском греческий термин "metanoia", который дословно означает "перемена сознания" или даже "выход за рамки сознания, разума, ума".[152] Имеется в виду особая духовная операция, переводящая сознание верующего с одного бытийного плана на другой. "Изменение сознания", в соответствии с гносеологией Традиции, в которой "знать" означает "быть", есть одновременно и "изменение бытия". Следовательно, в "техническом", оперативно-инициатическом смысле "метанойя", "покаяние" есть не что иное, как радикальный опыт перехода от одного состояния к другому. К сожалению, в русском языке этот термин имеет более узкий смысл и означает "раскаяние", "сожаление о чем-то" и, более конкретно, "раскаяние и сожаление о каких-то совершенных или задуманных поступках". В данном случае, инициатическое содержание термина не так очевидно, как в греческом, и требует специального пояснения.

Чтобы понять, о каком переходе и о каких состояниях сознания и бытия идет речь, напомним, что святое крещение в своем инициатическом измерении является "новым рождением" в самом прямом смысле это слова. В крещеном христианине благодатью Святого Духа полагается зародыш новой личности, нового человека. Это "зерно, брошенное в землю". Факт присутствия зерна гарантирован крещением, но его дальнейшая судьба зависит во многом от того, сможет ли сам человек "взрастить его", или, иными словами, сможет ли он отождествиться с этой новой личностью, перенести на нее центр тяжести своего существа, слиться с ней своим сознанием. Если крещение — инициатический ритуал, происходящий мгновенно (как сев), то созревание нового человека — процесс длительный и имеющий несколько фаз. Вплоть до стадии полного просветления, освящения, обожения христианин пребывает все еще в двух реальностях, между двумя полюсами, между двумя сущностями — ветхой (тварной) и новой (нетварной).[153] Ветхая часть тянет его вниз, к онтологической перифе-

рии, к пассивности, к темным сторонам существования; новая часть (которая с необходимостью сначала является более слабой-) — укрепляет его "стояние", вертикальную позицию, влечет к созидательности, созерцанию и просветлению. Смысл покаяния как инициатического ритуала сводится как раз к тому, что человек волевым образом предпринимает усилие, как бы рывок, чтобы укрепиться в новом и оставить ветхое, изменив, тем самым, пропорции между этими двумя основополагающими аспектами своего христианского существования. Такое усилие имеет сущностно духовное, пневматическое значение, так как речь идет об изменении самой внутренней природы человека, а не просто о его оценке совершенных (или замысленных) поступков. Покаяние должно затрагивать существо человека, его глубочайшую суть, а не просто внешние аспекты личности или "нравственную" характеристику поведения. Каяться надо, по существу, в том, что ты все еще человек, а не Бог, все еще Ветхий Адама, а не Новый Адам.

Покаяние составляет одну из главных практик православной реализации. Ритуально его следует совершать как минимум раз в день на павечернице, но в интенсивной духовной жизни оно становится почти постоянным состоянием христианина, упорно стремящегося взрастить внутреннего человека. Но покаяние перед причастием (собственно исповедь) имеет особое значение, так как в нем ритуально и инициатически участвует "вторая сторона" — иерей, Святым Духом и силой апостольского служения наделенный способностью "отпускать грехи", "вязать и разрешать". Исповедующийся делает духовное усилие для резкого перехода от одного состояния к другому, а исповедующий священник благодатной силой как бы удостоверяет это действие, свидетельствует о нем, признает намерение христианина как духовную данность. "Отпущение грехов" означает теоретически подтверждение от нетварной реальности Святого Духа, действующей сквозь священника, эффективности пневматического усилия исповедовавшегося, доверие к новому человеку внутри него и "пренебрежение" теми останками "ветхости", которые еще сохраняются. (Для искоренения этих останков служит эпитимия). Исповедь, таким образом, есть очищение души, инициатическое подтверждение новой личности, рожденной свыше в каждом конкретном верующем. И только после такого подтверждения православный может приступить к Святым Дарам, к евхаристии, где приемлет внутрь себя Божественное Присутствие.

Важно отметить, что в ранние периоды Церкви вплоть до Средневековья верующие исповедовались преимущественно не просто приходским священникам, а старцам, т. е. людям, достигшим

определенной (высокой) стадии духовной реализации и принадлежащим к особой инициатической цепи (ими могли быть как священники, так и простые иноки, а в исключительных случаях даже миряне). Это означало, что помимо надчеловеческого, отчасти сверхличностного мистического аспекта таинства исповеди, — который сохранился в Церкви вплоть до настоящего времени, будучи независимым от человеческой и исторической конкретики, — некогда оно имело важное психическое содержание. Утверждение, что исповедующий берет на себя исповеданные грехи в случае исповеди старцу, имеет особое “техническое” значение, так как в данном случае духовно реализованный христианин (старец-духовник) личным усилием помогает ученику (“духовному чаду”) осознанно пройти некоторый этап реализации. При этом учитель реально вступает в прямой контакт с ветхой природой ученика и помогает укротить ее, подчинить новой личности. Осуществляя это, он сам подвергается определенному риску через негативные, подчас демонические энергии, составляющие ткань ветхой природы души ученика. Для того, чтобы полноценно проделывать такую опасную операцию, необходимо прекрасно ориентироваться в “психической топологии”, досконально знать законы “тонкого плана”.[154] И лишь в этом случае “духовный отец” может реально и личностным образом соучаствовать в духовной инициатической реализации другого человека, растворяя в его душе темные преграды ветхого существования, подпитываемые демоническими полчищами извне. Нетрудно понять, что активное соучастие в такой форме исповеди требует от “духовного отца” высокого уровня личной духовной реализации,[155] так как в противном случае вся операция будет небезопасной и проблематичной как для него самого, так и для его “духовного чада”. В данном случае, ситуация аналогична той, которую мы разобрали, исследуя инициатический смысл рукоположения. Если говорить о полноценной реализации, то рукополагаться могут только исключительные личности, реализовавшие всю полноту крещенский благодати и подтверждающие полноту произрастания внутри себя нового человека приятием апостольской благодати. Но постепенно в силу исторических причин такое положение — обычное в раннем христианстве — стало, напротив, исключительным случаем, и множество рукоположенных иереев весьма далеки от соответствующих их сану уровню духовной реализации. При этом сила чина Мельхиседекова, действующая сквозь них, нисколько не умалилась. Точно так же и в случае исповеди: с того момента, как исповедь стала совершаться не перед старцем, а перед обычным священником, инициатическое содержание этого таинства стало лишь потенциальным,

действующим только на уровне тайного нового человека (как бы сквозь верующего) и сверхиндивидуальной благодати священства в иерее, минуя душевный, собственно человеческий, тонкий уровень и того и другого. Само инициатическое содержание таинства никак от этого не пострадало, но степень индивидуальной осознанности всего происходящего, степень вовлеченности в него душевных сил обоих участников исповеди значительно уменьшилась. (Заметим, что здесь как и во всех аналогичных ситуациях есть и исключения, когда духовник и в наше время является духовно реализованной личностью.)

Параллельно этому в исповеди (в покаянии и отпущении грехов) стало обычным выделять сугубо нравственный, моральный аспект, связанный не с преображением сущностной природы христианина, но с гармонизацией его внешних проявлений — поступков, замыслов, действий и т. д. Вместе с тем “духовный отец” из учителя пневматической реализации стал моральным советником, наставником в довольно ограниченной и обусловленной сфере личного или социального поведения. Отныне понятие “греха”[156] отождествилось не со всей ветхой природой личности, но только с одной ее частью — с тем, что в нравственным отношении признается христианской моралью неприемлемым или просто нежелательным. Исповедь, на рассудочном уровне, стала все больше толковаться как ритуал, связанный исключительно с моральной стороной поступков человека, и осознание ее инициатического значения постепенно практически сошло на нет. Но в Православной Церкви — в отличие от латинства или протестантизма — это никоим образом не затронуло мистической сущности самого ритуала, который продолжает сохранять свое пневматическое измерение во всей его полноте независимо от утраты ключей к его адекватному истолкованию.

Глава XXVI

Таинство Брака. Сотериологическая функция женщины

Венчание — ритуал, связанный с малыми мистериями. В нем мистически реализуется восстановление утраченного изначального андрогината, свойственного райскому Адаму. Мужчина и женщина, венчаясь по православному обряду, становятся отныне единым существом — и на плотском и на духовном уровнях.

В некотором смысле, церковный брак символизирует водворение Евы, взятой из ребра Адама, на ее изначальное место. Женщина как бы интегрируется в мужчину, дополняя его бытие сво-

им дыханием жизни (Ева, по-еврейски, “жизнь”).

Христианский брак резко отличается от ветхозаветного. В нем речь идет не о попущении плотским желаниям падшего человечества, но о новой евангельской благодатной форме спасительного домостроительства. Христос своими крестными муками и Воскресением раз и навсегда отвергает необратимость и однонаправленность течения “подзаконной” священной истории, в которой реализуется только прогрессивное удаление от изначального рая. Теперь вход в рай снова открыт, и все верные Христу становятся причастниками райских таинств, одним из которых и является венчание — восстановление андрогината. До Христа никакой брак не мог иметь подобного инициатического смысла и эффективности. Лишь в Его Церкви этот сакральный ритуал получил свое окончательное и совершенное значение, прообразы которого встречаются не только в ритуале иудейского бракосочетания, но и в брачных церемониях иных, неавраамических традиций.

Восстановление райского достоинства, связанного с андрогинатом, имеет самое непосредственное отношение к царскому статусу, так как райский Адам, стоящий в центре реальности и управляющей вселенной, есть архетип царской функции в ее высшем значении. Отсюда само слово “венчание” применительно к православному брачному обряду. Вход в рай — это и соединение двух начал и обретение царской природы. С этим связан и ввод новобрачных в алтарь. Это — единственный случай (кроме крещения), когда мирянину дозволяется вступить в Святую Святых. Такое исключение указывает на чрезвычайное значение этого ритуала и на его инициатическую природу.

После венчания появляется новое соборное существо, в котором муж, жена и будущие дети составляют единый духовный организм, “малую Церковь”. Фактически, с эзотерической точки зрения, полноценная православная семья должна быть законченным прообразом компактной инициатической организации, сопряженной с духовной реализацией содержания малых мистерий. Муж прообразует в ней Царя, а также пастыря, священника, учителя и наставника. Жена — Царство, паству, “иерос лаос”, “святой народ”. При этом “малая Церковь” семьи в Православии имеет два аспекта — внешний и внутренний. На внешнем, социально-этическом плане главенство здесь, безусловно, принадлежит мужчине, главе семьи. Здесь иерархия утверждается однозначно и необратимо. Но на внутреннем уровне, в отличие от чисто креационистских религиозных моделей устройства семейного очага, основывающихся на абсолютном патриархате во всех сферах, в православной семье пропорции переворачиваются.

Православная женщина как супруга и мать связывается с самой Пречистой Девой Марией, с абсолютным архетипом,[157] а следовательно, на уровне духовной реализации занимает место совершенного человека. Поэтому ее роль в таинственной стороне семейного домостроительства в Православии огромна. В некоторых старообрядческих толках этот аспект женского начала был настолько развит, что спасение мужа считалось возможным только через спасение жены, в полной противоположности чисто экзотерической социально-этической доктрине. За этим явным преувеличением скрывается часто забываемая в наше время реальность эзотерической миссии православной женщины, которая имеет самое непосредственное отношение к метафизической реализации крещальной благодати.

Теперь о "технической" стороне проклятия и спасения. Проклятие праотцев произошло через Еву, которая послужила посредником между змеем и райским Адамом. Рождество Спасителя также — от Девы, Новой Евы, которая снова выступила как посредник, только на сей раз между самим Троическим Богом и падшим Адамом. Следовательно, и на инициатическом уровне речь идет об использовании одной и той же инстанции (женского начала), уже послужившей к проклятию и долженствующей отныне послужить к спасению. Поэтому вступление женщины в брак есть и ее спасение (через организующую, световую, утвердительную, вертикальную энергию мужчины-царя) и спасение с ее помощью самого мужчины, для которого жена должна служить образом воцерковленной вселенной, преображенного космоса, знамением совершенного человека. В послушании и самоотречении жены относительно него самого муж постигает инициатическую модель собственного отношения к Богу, в котором также не должно быть и признака своеволия или эгоизма, как нет его в нормальной православной женщине. В конечном счете, перед лицом нетварного Божества и сам мужчина в своем тварном аспекте — не что иное, как чисто женская пассивность и страдательность, а свое достоинство и утвердительную силу он черпает из того, чем сам не является, но функции чего ритуально исполняет — от нетварного Господа и Святого Духа. Святого Духа православный после крещения всегда носит в сердце своем, как жена носит во чреве сына, который будет больше, чем она по правилам промыслительной иерархии.

Можно сказать, что на экзотерическом уровне православная "малая Церковь" устанавливает иерархические отношения между мужчиной как заместителем самого Господа и женщиной как несовершенной паствой, терзаемой низменными энергиями страстного мира. В данном случае речь идет об укрощении, о

дисциплинарном ограничении женского начала. Это — дневной аспект семьи. Здесь райские пропорции пребывают в борьбе с бушующими силами внешнего, не райского, извращенного космоса. В ночном, эзотерическом аспекте все иначе. Страстный мир, с котором велась борьба, гаснет, удаляется. Женщина обнаруживает свое второе, духовное измерение, которое не вне, но внутри, и, следовательно, муж уже не учит ее, но сам учится у нее; не подавляет ее эмоциональную хаотичность, но сам проникается сверхразумными энергиями, превышающими жесткие декреты рассудка. В некотором смысле, мужчина сам духовно становится женщиной, пребывая в пассивной открытости трансцендентного созерцания, вверяя свое сознание самому Божеству, не имеющему с человеком никакой общей меры. На сей раз восстанавливаются пропорции самого настоящего рая.

Кроме того в эсхатологической перспективе вообще меняется пол всего творения. Если в изначальном архетипическом райском состоянии творение есть проекция Мужа, Адама или мужчины-андрогина, то в конечном состоянии оно обретает черты Девы или женщины-андрогина. Это, в частности, косвенно видно и в христианском предании, утверждающем, что Дева Мария стала главой ангелов на место денницы, который символически однозначно описывается как ангельское существо мужского пола. А на уровне иницатической реализации архетипом совершенного человека становится не мужчина, а женщина.

Глава XXVII

Монашеский путь и трансцендентность Любви

Тот же этап духовной реализации, что относится к сфере православного брака, может быть пройден и иным способом. В монашеском делании тоже восстанавливаются райские пропорции, только это происходит без участия представителя другого пола. Постригаемый в монахи в момент инициации ритуально обещает отринуть все, что привносит в него разделение, что нарушает его единство. Это и есть мистический брак, восстановление андрогината. Только в данном случае место супруги как внутренней женщины, жены, занимает сама душа монаха. Поскольку монах выбирает чисто внутренний путь и отказывается от внешнего, у него не возникает потребности в экзотерической стороне брака. Он начинает сразу с того момента, который является венцом духовной реализации православных супругов-мирян. Так и женщины-монахини не нуждаются в предварительном почитании Гос-

пода через служение мужу, но сразу и непосредственно принимают чин “невест Господних”. Но таинство брака и в случае супружества, и в случае монашества всегда остается реальным и священным. Хотя в монашестве инициатическое содержание его непосредственно, а в обычном супружестве опосредованно.

Более того, дальнейшая монашеская реализация относится уже к великим мистериям, а не к малым мистериям, как венчание. Поэтому брачный символизм здесь меняет свой уровень. Считается, что райское состояние постригаемым (или постригаемой) в монахи (или монахини) уже достигнуто, и теперь речь идет о слиянии с духовно вертикальным, небесным и, более того, нетварно-трансцендентным принципом. Поэтому монашеский постриг сближается не с царским символизмом (как венчание), а с поставлением во священство. В случае пострижения мужчин — это не просто сближение, но инициатический ритуал одного порядка. В случае же пострижения в монахини женщин в ритуале можно усмотреть отголоски инициатического обычая первых времен христианской Церкви, когда женщины тоже допускались до рукоположения в чин дьяконисс.[158] Хотя это было отменено уже с первых веков, возможность чисто духовного ангелического пути для женщины всегда оставалась открытой через монашеский подвиг. Запрет налагался только на отправление служб и осуществление внешних священнических функций, метафизическая же реализация могла быть и у женщин полной и совершенной, включая посвящение в великие мистерии.

Здесь следует несколько подробнее остановиться на евангельском символизме брака. Во многих местах самих Евангелий и посланий апостолов Христос именуется “Женихом”, а верные — “невестами Господа”. Употребляются такие выражения, как “брачная вечеря Агнца”, “брачный пир” и т. д. В некотором смысле, этот символизм свадьбы, соединения христиан с Господом является центральным в христианской Традиции[159] и вообще отождествляется с ее эмоционально-эстетической формой. За этим стоит также и то, что христианство — это религия Любви, сам Бог именуется в ней Любовью, и в наиглавнейших заповедях Нового Завета говорится именно о Любви — во-первых, о любви к Богу, а во-вторых, о любви к ближним. Любовь в христианской перспективе есть единение без смешения.

В таком определении заключается вся специфика христианской метафизики. В иудейском креационизме вообще нет перспективы соединения твари с Творцом (а значит нет и инициатического аспекта любви), а в “эллинском” манифестационизме всякое соединение приводит к смешению, отождествлению одного с другим (там любовь чрезмерна[160]). В христианстве Любовь

выступает в своем тотальном, высшем, трансцендентном аспекте. В ней ничто не сливается, не теряет своей особости, но и не остается в вечном разделении, в вечной разлуке. Не только сами лица Пресвятой Троицы нераздельны и неслиянны в нетварной Любви друг к другу, но и на творение падают лучи этой великой предбытийной силы — оно тоже возносится через всех облекшихся во Христа за свои "ничтожные" пределы, не утрачивая при этом своей уникальной природы.

Высший инициатический аспект христианской Любви — это воссоздание парадоксального Единства, не отменяющего особости и различий. Христос является Женихом для всего творения, но каждая душа, каждая вещь вступает с Ним в интимный, сугубо личный духовный брак, не сливаясь ни с ним, ни с другими душами. Ничто не исчезает, не теряется в мистерии православной трансцендентной Любви, и сама Любовь поэтому обретает атрибуты нетварного Божества. Бог есть Любовь. Это значит, что ни объект, ни Субъект Любви никогда не исчезают до конца.

Брак Агнца по ту сторону не только времени, но и вечности. Он не имеет длительности. Это — вечная слава, источаемая Святой Троицей. И православные становятся соучастниками вечного венчания, обожаясь в лучах фаворского Света, нетварного сияния святой Короны.

Эта трансцендентная перспектива абсолютной Любви, таинственного Брака, осеняет и самые первые уровни духовной реализации христиан. И в малых мистериях православного супружества, и в великих мистериях монашеского подвига наличествует особое измерение, которое придает всему инициатическому деланию сугубо христианский характер. Все возвышается здесь в Любви, но ничто не теряется. Единство, андрогинат райского состояния восстанавливаются, но остается качество "соборности", так как каждая часть восстановленного целого привносит в новый спасительный благодатный синтез не только себя саму, но и высшую промыслительную причину своего прежнего "отделения". Поэтому Новая Евва не становится в полном смысле ребром своего мужа, но сливается с ним вместе с полнотой памяти о грехопадении и о тоске отдельного, разлученного существования. И эта память становится горючим материалом для таинства Любви, напитывая живой энергией спасительное домостроительство.

Также и в случае монашеского подвига: вопреки нехристианской мистике душа "невест Господних" никогда не сливается с Сыном Божиим до конца. Тварность и память о "тварном изгнании" всегда сохраняется, что постоянно с новой и новой силой обнаруживает всю полноту Любви Божества к людям и всю пол-

ноту ответной Любви людей к Богу.

И это не кончится никогда.

Глава XXVIII

Серафимское таинство (елеопомазание)

Елеопомазание является инициатическим ритуалом, напрямую связанным с созерцанием и ангелическим уровнем. Общий смысл его сводится к причащению христианина к небесной реальности и, более конкретно, к реальности высшего ангельского чина — серафимов. Дионисий Ареопагит в своем толковании церковных таинств подчеркивает сугубо духовный, “интеллектуальный”, “умный” характер этого таинства, призванного открыть в православном особое небесное зрение. Показательно, что сам Дионисий, не очень четко разделяющий тварные и нетварные аспекты “Божественной иерархии” (что вообще характерно для “эллинохристианства”), сравнивает ритуал освящения масла с самой евхаристией, так как “елей” по произнесении особых священных формул преображается на алтаре в “умную” небесную субстанцию интеллектуального благоухания.

Строго говоря, такое сближение не совсем правомерно, так как евхаристия однозначно и прямо связана с полнотой нетварного Божественного Присутствия в Святых Дарах, а “пресуществление святого масла” напитывается Святым Духом косвенно и опосредованно через “призму” небесного, но тварного чина серафимов. В православном инициатическом ритуале елеопомазание справедливо занимает второстепенное, хотя и очень важное место, ни в коем случае не сопоставимое со страшным и уникальным таинством евхаристии.

В “пресуществлении” елея участвуют различные образы и символические числа, связанные с шестикрылыми серафимами. Сам елей, “священное масло” — это не только благовоние, но и горючий материал, а слово “серафим” по-еврейски означает “огненный”, “горящий”. Следовательно, освященный елей превращается в ходе ритуала в концентрацию небесного огня или в субстанцию верхних вод. Заметим, что духовный мир, небо описывается в священных текстах и как мир верхних вод и как мир огня. Поэтому сама субстанция масла символически сочетает в себе и потенциальную огненность и влажность, что делает ее естественной основой для метафизического проявления в телесном мире небесных, ангельских энергий.[161]

По аналогии с ангельским чином можно говорить и о сугубо христианском аспекте этого инициатического ритуала, сопря-

женном на сей раз со сверхнебесной реальностью — с реальностью Святого Духа, символом которого также является огонь. Поэтому и в данном случае, как и в других инициатических ритуалах Православия, участвует некоторый сверхтварный элемент, несравненно превосходящий тварную вечность небес. Поэтому-то освящение елея происходит на святом алтаре, который есть символ сверхнебесной нетварной реальности.

Елей используют для освящения алтаря, купели, во время посвящения в сан, отпевания и похорон, а также в иных случаях. Диапазон инициатического “серафимского” воздействия елея крайне разнообразен. В самом высшем своем аспекте он актуализирует действенное присутствие сияния Пресвятой Троицы, вскрывает, обнаруживает беспрестанно изливаемые энергии Божества. Этот аспект является центральным при освящении алтаря, воды в купели, рукоположении и т. д. Вместе с тем елеопомазание в более узком смысле эффективно воздействует на созерцательные способности человека, очищает ангельское зрение, открывает возможность прямого “пророческого” наблюдения небесной иерархии. Когда иерей крестообразно помазует елеем лоб христианина, в сознание последнего инициатически вкладывается “раскаленный уголь”, очистивший Исайю и внушивший ему дар пророчества. Если обычный христианин, не особенно заботящийся о метафизической реализации, не замечает этого воздействия, переживая его, скорее, психологически или даже физически — как волнующее, приятное чувство, приносящее гармонию и успокоение, то активные православные созерцатели, напротив, ярко переживают именно интеллектуальное значение этого таинства. Через елеопомазание христианину дается благодатная возможность заглянуть на границы “смерти второй”, увидеть реальность вечного неподвижного мира, открытую Книгу Жизни. Фактически это есть дар пророчества, погружение в апокалиптические реальности. Часто православные созерцатели после елеопомазания читают Откровения Иоанна Богослова — единственную книгу Нового Завета, не употребляющуюся в богослужении, как нечто закрытое, тайное, доступное лишь пророческому взгляду. Инициатический аспект елеопомазания связан, в свою очередь, именно с Апокалипсисом. К этому можно добавить линию возвышающего полета, определяющего все существование серафимов, непрерывно взлетающих вверх, славя Господа воинств — “Свят, свят, свят, Господь Саваоф!” Сходное чувство вознесения порождает и данный ритуал.

И наконец, на самом низшем уровне елеопомазание врачует физические недуги лучше всех лекарств, так как и на тело верных освященная субстанция небес оказывает благодатное воздей-

ствие. Укрепляя сущностное, духовное начало в человеке, она косвенно восстанавливает нарушенную гармонию и в телесном составе.

Елей уподобляется "печати" таинств. И в таком качестве "священным маслом" мажут покойников, подтверждая тем самым, их вхождение в реальность, где до мгновения Страшного Суда уже никаких фундаментальных перемен не будет. Как рождение человека в лоне Церкви начинается с крестообразного излияния елея на воду в купели, так и смерть его также отмечается елеем: вся жизнь уподобляется краткому фрагменту единой ангелической вечности, взятому отдельно, в отрыве от всего онтологического контекста, но постоянно возводимому к полноте небесной мудрости по мере прилежного участия христианина в цикле церковных таинств. Можно сказать, что чем глубже реализация, основанная на этом таинстве, тем менее случайной и более осмысленной становится православная жизнь человека, тем больше в ней последовательности и логичности. Так таинственное общение с серафимским бесплотным сознанием неявно связывается с событийной канвой человеческой судьбы, или, точнее, со степенью ясности осознания человеком того, что с ним случается и в каком направлении он движется по жизни, точнее, сквозь жизнь, по ту сторону смерти.

В конечном итоге, полная реализация елеопомазания должна до такой степени восстановить изначальное качество человеческого разума, что сам его ум станет таким же огненным, как шестикрылый ангел, превратившись в вечно пылающее парение вверх, в непрерывное хваление Имени Господнего, в беспрестанное созерцание вечных небес.

Глава XXIX

"Огнь поядаяй"

Суммируя основные положения о христианской инициации, можно сказать, что Православие является сущностно инициатической традицией. В терминах традиционализма, это означает, что Православие есть нечто большее, чем религия. Это традиция, обладающая и эзотерическим и экзотерическим измерениями, сохранившая, в отличие от католицизма, инициатическую связь с изначальным христианством. Православные таинства носят инициатический характер, и главными среди них являются крещение и рукоположение. Сходятся же лучи православной инициации к одной общей точке, к единому центру — к евхаристии, в которой сопрягаются все элементы православного эзотеризма:

личное духовное делание, иерейское служение, литургическая актуализация сверхвременных событий Нового Завета, единение живых, мертвых и ангелов, неба и земли, твари и Творца в едином действе. Святое крещение должно в нормальном случае приводить к вскрытию внутри человеческой личности некоторого существа, радикально отличного от тварного и привычного “я” индивидуума. Это новое “я”, “новый человек”, есть тихое веяние Святого Духа, инициатической личности христианина.

По мере возрастания “нового человека”, его конкретизации, его проявления христианин естественным образом начинает погружаться в “умное бытие”, когда Священное Писание, сюжеты икон, слова молитв, явления внешнего мира, природные и социальные события обнаруживают свое внутреннее содержание, свою незаметную, на первый взгляд, логику, свою световую структуру. Причастие и богослужение притягивают к себе без всякого усилия, так как потребность в ангельском делании литургии становится естественной и спонтанной.

Если погружение в сферы “нового бытия” проходит быстро и радикально, существование вне Храма или вне какой-то иной формы немирского существования (отшельничество, монастырь и т. д.) делается просто невозможным. Жажда движения внутрь, на истинную родину Духа, в миры Пресвятой Троицы, в обитель Любви пересиливает инерцию обыденного существования, и насущной становится вторая ступень посвящения — рукоположение или монашеский подвиг.

О дальнейшем опыте сказать что-то конкретное трудно, может быть, и вообще невозможно. Как апостол Павел говорил случае вознесения на третье небо в неопределенных терминах — “в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает”,[162] так и нам трудно описать экзистенцию святых и подвижников: есть ли там еще тело (а также душа и дух) или уже нет, неизвестно. Бог знает.

Инициация во всех своих разновидностях есть перевод метафизических предпосылок, доктринальных утверждений в область конкретного, верифицируемого, очевидного факта. Христианская инициация есть фактическая реализация сугубо христианской метафизики, и следовательно, в ней осуществляется вневременное совпадение двух священных моментов — Первого и Второго Пришествий Господа нашего Исуса Христа. В отличие от внешней веры экзотеризма, которая всегда остается только верой, христианская инициация превращает эту веру в конкретное и очевидное знание, больше похожее по своей строгости на научную констатацию явления, чем на смутное и едва уловимое субъективное переживание, с которым явления духовного плана ассоциируются у профанов.

Путь инициации совпадает с активным соучастием в реализации Светопреставления, Конца Света, так как именно в момент Страшного Суда евангельские истины становятся объективным явлением для всей вселенной, а до сего момента они остаются достоянием причастников Завета, хотя и Нового. По мере движения вглубь, к центру вещей, христианин, идущий по пути инициации, наглядно сталкивается с объективностью Страшного Суда и апокалиптических явлений. Рай и ад превращаются для него из метафор и образов в ощутимую и весомую реальность. Иллюзии мира сего рассеиваются, за его скорлупами все ярче проступает огнь истинного бытия. Ужасающая и прекрасная реальность предстает перед его взором. Мир иной наглядно побеждает мир сей, вбирая его в себя, просветляя то, что следует спасти, безжалостно уничтожая то, что достойно гибели. Свет и огонь в одном лице. “Ибо Бог наш огнь поядаяй есть”.[163]

ЧАСТЬ V. ХРИСТИАНСКИЙ ГОД

Глава XXX

Метафизика года

Традиция рассматривает всякое существование как цикл. В соответствии с трехчленным делением проявленного (или творения) можно построить иерархию соотношения трех принципиальных циклов.

В земном материальном мире, взятом отдельно, время движется поступательно, однонаправленно и необратимо. Материальная реальность, оторванная от остальных уровней космоса, представляет собой чистую энтропию, гравитацию, вектор тяготения в онтологический низ, к несуществованию. В принципе, единственное содержание такой реальности — это гравитация, инерция, влечение к изнашиванию, нулю. Если представить себе абсурдный мир, в котором существовал бы только один материальный план, в нем, действительно, цикла не существовало бы. Но это невозможно в принципе, так как такая реальность была бы чисто количественной и полностью лишенной качества, т. е. всякого онтологического содержания, а следовательно, она не могла бы существовать. Если говорить в терминах индуистской традиции, то такой материальный мир был бы чистым “тамасом”, т. е. “количественной тьмой”.[164]

Но реальность имеет тройственную структуру, как утверждает всякая сакральная традиция, и поэтому даже земной мир с необходимостью обладает дополнительными нематериальными измерениями, которые в значительной степени влияют на саму материю и ее законы.

Тонкий план или “мир души”, “средний мир”, имеет такую длительность, которая представляет собой чистое вращение. Так как в этом тонком мире отсутствует пространство, которое наряду со временем является априорным условием существования материальной реальности, то это круговое вращение (цикл) не сталкивается с “помехами”, происходящими из “среды вращения”; по аналогии с земной реальностью можно сказать, что в тонком мире полностью отсутствует “трение”, “инерция”, реакция среды.

Духовный мир, со своей стороны, вообще не имеет длительности — ни круговой, ни поступательной, — и все вещи пребывают там в одновременном постоянстве. Единственное, что отличает этот мир от собственно нетварной божественной природы, это то, что он имеет начало и конец, тогда как божественная природа

безначальна и бесконечна. Небо, обитель ангелов, соотносится с миром души, как точка с кругом. Точка есть центр и содержание круга, его источник и его сущность. Так, можно сказать, что вращение в тонком мире осуществляется вокруг вечного небесного центра, принадлежащего Царству Небесному. Душа людей, существ и вещей, представляет собой беспрестанное вращение вокруг вечной оси. К этому можно отнести слова Христа: “Царство Божие внутрь вас есть”. Чем выше качество души, тем меньше символический радиус, отделяющий траекторию вращения от центра.

В свою очередь, чистое вращение души, сочетаясь с материальным планом или потенциальной поступательностью времени, присущей этому плану, дает такую форму цикла, в которой некоторые моменты повторяются, а некоторые нет. Это и есть основная характеристика земного цикла, проявляющегося в разных аспектах в каждом существе и каждой вещи. Все повторяется, но при этом все изменяется. Все возвращается, но в новой форме. Динамика же земного развития (истории) архетипически предопределяется вечностью духовного неба, которое составляет смысл истории, ее содержание, и оживляется круговращением душевного плана. Наилучшим и выразительнейшим раскрытием такой структуры реальности является земной год, в котором естественным образом запечатлено откровение о метафизической структуре реальности. Повторение сезонов и соответствующих им природных явлений указывает на постоянство неподвижной вечной структуры, развертыванием которой является годовое движение. Смена сезонов, динамика года обнаруживает присутствие душевной тонкой силы, вращающей колесо года. И наконец, событийное своеобразие каждого годового цикла свидетельствует о спиралевидной поступательности, позволяющей выстроить хронологию.

Показательно при этом, что такая поступательная хронология, соответствующая наиболее материальной стороне цикла и связанная с низшими, гравитационными, энтропическими уровнями реальности, появляется в истории только на поздних этапах, прилежащих к концу цикла, к эсхатологической эпохе. Более древние сакральные цивилизации вообще не знали хронологии, так как для них гораздо больший интерес представляли либо вечность и постоянство, запечатленные в годе (это относится к золотому веку, к райскому состоянию человечества и полярному символизму), либо жизненная динамика круговращения (это относится к последующим эпохам и связано с солнечным символизмом, так как солнце воплощает в себе именно круговое циклическое движение).[165]

Именно в силу такого, наглядно иллюстрирующего всю структуру реальности, природного символизма, год и его иероглифы, календарные круги были свято почитаемы во всех сакральных цивилизациях. Более того, именно годовой цикл является тайной основой древнейших традиций, мифов, священных текстов, эзотерических и инициатических доктрин. Причем речь, естественно, идет не об обожествлении природы и не о “религии сельскохозяйственных циклов”, но о сугубо метафизическом понимании тройственной структуры творения, выраженной непосредственно и наглядно в годовом символизме. Тот факт, что почти все мифологические сюжеты индоевропейских народов, да и ветхозаветного предания, имеют подоснову, напрямую связанную со структурой годового цикла, должен интерпретироваться именно в этом метафизическом смысле. Годовой символизм, сезоны и соответствующие им природные явления, динамика и логика годового движения солнца, вращение небесной сферы и циклическое смещение созвездий описывают все вместе конкретику сакральной парадигмы реальности, придают бытию направленность и ориентацию, отмечают ритм космического существования.

Очень важно отметить, что именно годовой, а не дневной, цикл лежит в основе единой универсальной сакральной традиции, которую в христианской перспективе можно отождествить с изначальным откровением Слова, данным через природу, космос и мир, и постепенно утраченным “падшим” человечеством. Годовой цикл смены сезонов разворачивает перед человеческим взглядом всю полноту сакрального содержания бытийного круга, в котором участвует не только солнце, опускающееся и поднимающееся снова, не только луна, звезды и созвездия (как в суточном цикле), но и вся окружающая природа, отвечающая на спуск солнца к надиру в зимнем солнцестоянии морозом, сном и смертью, а на его летнее восхождение к зениту — теплом и жаром, расцветом жизни.

Между годом и сутками существует символическая аналогия, на которой и основана ежедневная ритуальная практика различных традиций. Но именно год является тем наиболее общим периодом, который можно отождествить с самим сакральным временем, и не случайно человеческая жизнь исчисляется годами, а не днями и не месяцами (а также не пятилетиями и не десятилетиями и т. д.).

Глава XXXI

Великий Круг

Год как выражение “вращения” души мира имеет строгую символическую структуру, наглядно представленную в образе круга, разделенного вертикальным крестом на четыре части. Каждая точка пересечения креста с кругом отмечает собой ключевой момент цикла — одно из солнцестояний или равноденствий.

Нижняя точка креста — зимнее солнцестояние, день самого низкого за год подъема солнца над горизонтом. Верхняя — летнее солнцестояние, где солнце поднимается выше всего. Справа на круге крест совпадает с точкой весеннего равноденствия. Слева — с точкой осеннего равноденствия. Солнце движется в течение годового цикла против часовой стрелки.

Зимнее солнцестояние — это переходный момент от нисхождения солнца к восхождению. Летнее — наоборот, от восхождения к нисхождению. Весеннее равноденствие отмечает начало верхнего полукруга, где день дольше ночи. Осеннее равноденствие — конец верхнего полукруга и начало превосходства ночи над днем.

В соответствии с этим простейшим принципом различные традиции и религии отмечали начало года или праздник Нового Года. Лишь изредка этот праздник приходился на какую-то промежуточную точку — например, на середину между осенним равноденствием и зимнем солнцестоянием (как, например, Simhain кельтов или sipapu северо-американских индейцев и т. д.), но и в этом случае культовый смысл праздника соотносился с четырьмя основными событиями года, соответствующими великому кресту.

Не только время подчинялось этой сакральной логике, но и пространство, так как ориентации пространства приобретали в такой календарной парадигме особый качественный смысл. Север соотносился с летом и летним солнцестоянием, Юг — с зимним солнцестоянием, Восток — с весной, а Запад — с зимой. Причем очень важно, что такое соответствие адекватно только в пределах годового цикла. Суточный цикл имеет несколько иную структуру: Север — полночь, Юг — полдень, Восток — утро, Запад — вечер. В обоих случаях Юг и Север меняют свои символические атрибуты, а Восток и Запад сохраняют их. Кстати, именно такое положение дел и неспособность исследователей адекватно отделить те аспекты символизма, что относятся к годовому кругу, от тех, что относятся к суточному, и привели к путанице в понимании основополагающей структуры изначального сакрального сюжета, отраженного в древнейших традициях, знаках, календарях и символах.[166]

Глава XXXII

Православное время

Христианская традиция в ее литургическом, ритуальном и культовом аспектах совершенно непонятна без представления о сакральном времени и его структуре. И суточные службы, и годовой литургический цикл, и фиксированные и подвижные праздники — все это основано на законах цикла, на его логике и символизме. Церковные богослужения, как и часы, предназначенные для молитв, своим ритмом вовлекают верующего в то “круговращение”, в котором осуществляется интенсивная жизнь души. Фактически, литургический ритм сознательно и планомерно вводит человека в течение душевной жизни, отрывая его внимание от энтропической материальной реальности, тянущей его в гравитационный поток несуществования и инерции. Регулярно отправляясь в Церковь или совершая молитву келейно, человек осуществляет внутреннее действие, противоположное по качественной ориентации профаническому существованию.

В этот момент он возвращается к своему внутреннему измерению, обращается от плотного к тонкому, от поступательного к вращательному движению, и следовательно, приближается к вечному и неизменному. В ежедневном богослужении “вращательное”, циклическое время проявляется в еще более структурированном виде.

Во-первых, регулярность служб, их неизменное течение день за днем открывают душевную жизнь Церкви, ее постоянство, ее непоколебимость, ее независимость от внешних материальных условий.

Во-вторых, сама служба полна культовых повторений — как литургических и молитвенных формул, так и определенных жестов иереев и прихожан, что также воспроизводит круговращение тонкого мира.

В-третьих, движения священников в течение службы неоднократно принимают “вращательный” характер — иереи обходят алтарь, двигаются с кадилом по храму и т. д. Особенно важно обхождение вокруг алтаря,[167] т. е. места присутствия Бога, так как в этом действии заключается самое полное и наглядное выражение сакральной сущности Жизни как обращения вокруг неподвижной нетварной точки, находящейся, как и сам алтарь, выше небес.

Важно также, что главные службы отправляются дважды в день — утром и вечером, отмечая тем самым сакральные точки Востока и Запада, Восхождения и Заката, двух оконечностей горизонтальной перекладины Креста. И лишь во время великих праздников (Рождество, Пасха) служба длится всю ночь, отмечая

особенно точку полночи, космический Север (в суточном символизме), где осуществляется великое таинство Воскресения (Рождения) Солнца Правды.

Так обстоит дело с суточным символизмом христианского дня. В рамках года структура православного цикла более сложна, так как помимо великих праздников, относящихся непосредственно к главным фигурам Православия (к Исусу Христу, Святому Духу, Деве Марии, Иоанну Предтече, к апостолам и ангелам), существует ветхозаветный ряд пророков и патриархов и дни христианских святых. Можно сказать, что главные праздники отражают основные точки священного православного года, резюмирующего вечность и, более того, включающего в себя сверхнебесную реальность, открывающуюся православным через жертвенное присноприсутствие Сына, нетварного Бога.

Зимнее солнцестояние, нижняя точка Великого Креста года, совпадает с Рождеством Христовым, с рождением Солнца Духовного. Это главный праздник православной зимы, открывающий во “вращательном” цикле спасительное сверхтварное измерение, благодаря которому христианин получает благодать прямого контакта с нетварным принципом,[168] находящимся превыше вечности, с превечным и премирным Богом, “сошедшим с небес и воплотившимся от Духа Свята и Марии Девы вочеловечевшимся” в святую полночь, в великую полночь мира.

Весеннее равноденствие знаменуется православной Пасхой, Воскресением Христовым. Христос попирает смертию смерть, побеждает ночь и холод и возвещает своим Воскресением приход новой зари, вселенской весны. Солнце в этот период своим естественным ходом как бы подражает Спасителю, покидая зимнюю стужу и вызывая к новой жизни уснувшую с осени природу, вступая в полугодие “дня” после полугодия “ночи”. Летнее солнцестояние есть пик восхождения света. Воскресший Христос покидает землю людей и восходит в нетварный свет Троического Единства. Этому соответствует праздник Вознесения Господня.

Примыкает к Вознесению летнего пика праздник Святого Духа, Духов День, знаменующий исполнение Христова обета и приход Утешителя, Параклета. Это снисхождение Святого Духа на апостолов природа “иллюстрирует” началом спуска солнца к осени. Начинается та половина Православного Года, которая относится к циклу домостроительства Духа. Зато на осень приходятся три главнейших богородичных праздника — Успение Пресвятой Богородицы, Введение Богородицы во Храм и Рождество Богородицы.

Дева Мария как образ всей сотворенной природы располагается внизу годового круга. К ней нисходит Сын для Воплощения, ее

осеняет Дух Господень, спускаясь с небес. Как и иудеи, православные полагают в осеннем равноденствии день церковного новолетия, т. е. православный Новый Год. И неслучайно, по замечанию исихастов,[169] литургический Новый Год близко расположен к Рождеству Богородицы — с этого события началось осуществление спасения мира, и следовательно, для христиан Пречистая Дева, действительно, есть подлинное начало.

Из других евангельских фигур теснейшим образом связан с годовым Крестом Иоанн Предтеча. Он символизирует нисходящую половину года, так как замыкает пророческую цепь Ветхого Завета. Ему “предстоит уменьшаться”,[170] как солнцу предстоит нисходить к зиме.[171] Зимнее солнцестояние связывается с Николаем Угодником, столь почитаемым православными, и особенно в России. А летнее солнцестояние отчасти перенеслось и на Илию-Пророка, который мечет молнии с небес и проливает дождь, т. е. низводит небесный огонь или живую воду с небес; это символические формы нисхождения благодати, которая в ее высшей и нетварной ипостаси является домостроительным делом Святого Духа.[172]

Но все эти сакральные праздники, посвященные им службы, связанные с ними литургические формулы и евангельские фрагменты, не только выражают собой постоянство “вращательной” жизни Церкви, но и предназначены для выведения верующих по ту сторону души, к эоническому небу, где все священные события присутствуют одновременно, в ангельской реальности вечного настоящего. Причем чудотворная реальность евхаристии, осуществляющейся на каждом богослужении, открывает прямой путь не только к вечности Небес, но и за ее пределы, к тому тайному центру Православного Года, вокруг которого осуществляется литургический цикл. Эта центральная точка — нетварный свет энергий Пресвятой Троицы, изливающихся превечно и премирно, независимо от наличия или отсутствия творения, как абсолютное изобилие Славы Господней.

В какой бы точке годового литургического цикла ни находился верующий, его главная цель — двигаться внутрь Креста, к тому центру, где перекладины пересекаются между собой. Этот центр уже не лежит во времени и находится по ту сторону длительности. Это источник Года. Слово Божие.

Глава XXXIII

Символизм Креста

Христианская традиция использует для выражения своего учения символы, которые имеют множественное толкование. Наиболее “материальный” аспект символа относится к исторической стороне евангельского повествования, Ветхого Завета или церковных преданий и житийных текстов. Высший духовный аспект символизма открывает тайны христианской метафизики. К промежуточному уровню относится все связанное с трехчастной структурой творения, священного космоса, лежащего между человеком и нетварным Божеством. Этот космический или космологический символизм не противоречит ни исторической конкретике, ни высшему метафизическому значению того или иного христианского сюжета, знака, персонажа. Все три уровня гармонично сочетаются между собой и служат ступенями для возвышения созерцательного духа от внешнего ко внутреннему, от человеческого к Божественному. Более всего этот промежуточный уровень православного символизма связан именно с литургическим годом, который являет собой как раз среднюю инстанцию между землей и небом, между неподвижностью ангельских архетипов и гравитационной инерцией материи.

Можно показать тройственность значения христианских символов на примере креста, который является одним из главных знаков христианства, основой традиции, священным предметом и ритуальном жестом, имеющим у православных христиан чисто инициатический смысл.

На первом (историческом) уровне крест указует на страсти Спасителя. Это знак казни Сына Божьего, страшный символ жертвенной трагедии Агнца, его страдания, его невыносимых мук, которые Он пережил ради искупления человечества (и всего мира), ради дарования твари благодатной возможности обожения. На этом уровне крест есть символ скорби и печали, свидетельство глубины отчуждения творения на последних этапах цикла, где сам высочайший Бог обрекается на унизительную казнь раба. Показательно, что католики (и еще в большей степени протестанты) фактически сводят все значение креста Господнего именно к этому трагическому аспекту, так как в Западной Церкви материальная, историческая, сугубо земная сторона христианства преобладает и является почти единственной, что делает ее учение исключительно моральной, а не метафизической и не эзотерической доктриной.

На высшем метафизическом уровне крест — это новое древо жизни, ось мира, средоточие нетварного бытия Троицы, которое изливается в виде световых энергий во всех онтологических “направлениях”. Это также четыре реки рая,[173] но не земного, и даже не небесного, а божественного, Троического. Причем в этом

аспекте более всего важна та точка, которая является центром пересечения двух перекладин креста. Это и есть символ божественной реальности, откуда проистекает световая благодать. Такое метафизическое понимание креста сопряжено со славной, триумфальной, побеждающей стороной этого символа как знака абсолютной победы. Это крест небесный и сверхнебесный, знаками чего являются четверо священных животных, херувимов, четырехкрылых ангелов. Это крест сияющий, благодатный, “пречестный и животворящий”, знак чистый и лишенный всякой материальности. И радостное почитание креста, вытекающее из этого значения, характерно как раз для наиболее духовных сверхисторических направлений в христианстве, особенно для Православия. Совершенно очевидно, что один и тот же знак в обоих случаях (в историческом аспекте и в метафизическом аспекте) имеет диаметрально противоположное значение и должен вызывать у верующих различный духовный настрой.

Промежуточным аспектом креста является как раз его циклический символизм — тот великий крест солнцестояний и равноденствий, который делит годовой цикл. Этот крест не является символом ни чистого страдания, ни чистого торжества. В нем есть и то и другое. Особенно выразительна эта специфика двойственности креста года в восьмиконечном Православном кресте. Здесь верхняя часть вертикали креста относится к свету летнего солнцестояния. Это позитивная часть года, связанная с Божественной природой Христа и с Вознесением. Нижняя часть вертикали символизирует Его Сошествие с небес и Воплощение, результатом чего было мученичество на Голгофе. При этом наклон нижней горизонтальной (третьей) перекладины указывает на отрицательный символизм осени в случае опущенного конца (это также трактуется как указание на “злого разбойника”, распятого вместе с Христом), и на символизм весны в случае поднятого конца (это “добрый разбойник”, признавший Христа в последний момент и первым, по обещанию Богочеловека, вошедший в рай).

Очень важно подчеркнуть также аналогичный циклический символизм в традиционном для Православия схематическом изображении креста на ступенях[174] с двумя атрибутами крестных мук Спасителя: слева — трость и губка с уксусом, справа — копье центуриона Лонгина.

Иногда справа и слева от верхней части вертикали креста изображаются также солнце и луна, что недвусмысленно указывает на циклический годовой символизм данного сюжета. Здесь легко соотнести изображение “черепа”, помещенного внутрь “горы”, т. е. в “пещеру”, с зимним солнцестоянием, с местом, где солнце умирает. Кроме того в древнейших календарях зимнее солнце-

стояние представлялось иероглифически именно как “пещера”. Трость с прикрепленной к ней губкой предстает в виде круга, расположенного на вершине прямой линии. Эта часть схемы соотносится с Востоком и весенним равноденствием,[175] “местом” подъема солнца, которое и зашифровано в круге губки. Поразительно, что именно такой иероглиф соответствовал весеннему сезону и весеннему равноденствию на древнейших пещерных календарях, и, согласно профессору Герману Вирту, именно эта фигура лежит в основе изображения древнейшей буквы “Р” (“ро”) греческого алфавита.

Копье Лонгина, изображаемое в левой части этого символа, представляет собой жердь с наконечником, подобно стилизованной букве “Т” с опущенными концами верхней перекладины. Но древнейшие сакральные календарные круги именно этим символом обозначали осеннее равноденствие, точку, где солнце опускается к зиме, как опускает “руки” схематически изображенный таким образом человек. Согласно исследователям мифологии, древнейшие религиозные сюжеты, в которых фигурирует копье, всегда так или иначе связаны с календарным смыслом этого знака.[176]

Так, исторические подробности крестных мук на космическом уровне живописуют устройство космоса, сакральную ритмику его цикла, световую структуру творения. На метафизическом уровне те же символы означают более трансцендентные реальности. Так, губка с уксусом, которую страждущему Христу протянули для утоления жажды глумливые палачи, символизирует принятие в себя Богом ядовитого вкуса имманентного творения, в которое Он погружается (или которое Он вбирает в себя) в момент Воплощения.[177]

Копье Лонгина[178] символизирует в метафизике сакральный “инструмент” (“созерцательную волю”), благодаря которому преображающая Кровь Бога благодатно изливается на человечество, жаждущее спасения и обожения.

Глава XXXIV

Две горы

На православных иконах очень часто повторяется одна и та же символическая деталь, которая неизменно сопровождает самые различные священные сюжеты, независимо от того, идет ли речь о евангельских и ветхозаветных мотивах или об изображении житий христианских святых. Эта деталь — помещение на заднем фоне иконы двух гор. Безусловно, они имеют чрезвычайно важ-

ное сакральное значение, которое, однако, довольно трудно вывести из самого православного предания, так как две горы изображаются независимо от догматического смысла того или иного эпизода.

Здесь, как и во всех остальных моментах, символ может иметь три различных уровня описания, соответствующих исторической, циклической и метафизической реальности. При этом в данном конкретном случае однозначно установить исторический смысл двух гор не всегда удается.

Что же касается высшего метафизического значения этого символа, то он заключается в двух аспектах. С одной стороны, гора — это образ оси мира, центральной точки творения, вокруг которой оно “вращается”. Это образ полюса, центра. И как таковой он присутствует на священных изображениях, иконах, подчеркивая их метафизическую освященность, связь с полярной, центральной, сущностной стороной реальности.[179]

С другой стороны, горы могут символизировать тварную реальность как массу, как первоматерию, как космический фон, подлежащий преображению в процессе духовного делания. К этому относятся, в частности, те иконописные сюжеты, где вместо двух одинаковых гор симметрично изображается, с одной стороны, дикая гора (природа, материя, тварное бытие), а с другой — храм, город[180] и т. д., т. е. результат божественного воздействия на структуру мироздания. Таким образом, этот сюжет может означать переход от естественного состояния к сверхъестественному, и даже от тварного к нетварному.

На уровне годового цикла те же две горы приобретают новое значение, на сей раз связанное с иероглифическим символизмом сезонов. Дело в том, что две горы были древнейшим календарным иероглифом, обозначавшим зимнее солнцестояние, то место, где осуществляется таинство смерти и возрождения, таинство перехода от ветхого (старого) к преображенному (новому). Этот момент годового цикла был наиболее важным с инициатической точки зрения, так как в нем суммировалась вся полнота инициации как таковой, которая есть переход от одного состояния существования (материального, природного, инерциального) к другому (духовному, сверхприродному, сознательному).

Две горы — две дуги солнечной траектории перед зимним солнцестоянием и после него[181] (по меньшей мере, так обстоит дело на Севере, в гиперборейских регионах, откуда, согласно Традиции, начался спуск человечества на Юг, в исторически известные районы древних цивилизаций). Согласно Герману Вирту, эти две дуги или две горы дали начало древнейшему священному иероглифу, представляющему собой повернутую на 45 градусов

латинскую (и греческую) букву “В”. Да и сама эта буква развилась, по Вирту, из этого знака. Отсюда, кстати, берет начало особое почитание буквы “В” в некоторых инициатических традициях, ссылающихся на тот факт, что сама Библия в ее древнееврейском оригинале начинается с буквы “бэт” — “Bereshit bara Elohim”. Интересно заметить, что в греческом переводе первой буквой Библии становится е, “эпсилон” —“En arxh epoihsen o qeojV ton ouranon kai thn ghn”, а, в свою очередь, в славянском переводе тот же иероглиф “В” — две горы — вновь становится на свое священное место:”В начале сотвори Бог небо и землю” (Быт. I, 1).

То, что происходит между двух гор, обладает в календарном символизме наивысшим духовным значением. Это — мистерия Божественного Рождения, вочеловечение Бога и открытие дороги к обожению человека. Следовательно, все инициатическое содержание Православия находится под сенью именно этого символа (двух гор), который оттого так часто и появляется на иконах, являющихся, в свою очередь, зрительными изображениями инициатических реальностей.

Глава XXXV

Русский год и православная традиция

Православный литургический календарь наложился на Руси на более древний круг Священного Года, где все важнейшие точки годового символизма связывались с разнообразными языческими мифами. Обнаружение множества явных параллелей между системой сугубо христианских праздников и языческими обрядами и календарными мифами заставило исследователей этого вопроса говорить о “паганизации” христианства, о перетолковывании его сюжетов и доктрин в языческом ключе, о подстраивании его под предшествующую нехристианскую парадигму. Чаще всего аргументом в пользу такой точки зрения служит заметное переосмысление русскими функций тех или иных святых на основании формального сходства их имен с какими-то русскими словами (т. н. “народная этимология”). Так, мученики-бессеребреники Косма и Дамиан становятся покровителями кузнецов или христианским эквивалентом мифического подземного Кузнеца — славянского Гефеста — лишь на том основании, что греческое имя Косма[182] (русское Кузьма) похоже на русское слово “кузнец”. То же самое очевидно в случае святого Власия, ставшего покровителем скота (“Власий” похоже не “волос”). Святая великомученица Елена превратилась в покровительницу прядения льна (“Елена” созвучно “лен”), а праздник св. Варвары отмечался

варением (“Варвара” — “варить”) каш и т. д…

Чаще всего в таких случаях говорят о двоеверии (т. е. о сохранении языческих верований под маской христианства) или о глубоком невежестве и детской наивности “дикого” народа. На самом деле, с точки зрения традиционализма, все обстоит гораздо сложнее. Дело в том, что дохристианская традиция (в нашем случае — русская сакральная традиция) не была ни результатом примитивных фантазий “неразвитого народа”, ни особой формой самостоятельного и законченного демонопочитания, как полемически утверждали иногда христианские авторы. “Эллинская” традиция — а в символическом смысле русская, славянская, индоевропейская традиция имеет все основания для включения в разряд “эллинских”[183] — с полноценной христианской точки зрения была искаженным продолжением иафетической сакральности, развивавшейся, однако, в русле, отличном не только от закона Моисея и народа Израиля, но и от всей авраамической линии, связанной с Симом — таким же сыном Ноя, как и Иафет. Следовательно, отрицая “эллинство” как законченную богословскую конструкцию, христианство не могло не признать наличия в нем некоторых адекватных сакральных элементов, связанных не с метафизикой, но с космологией и другими второстепенными сферами. Так, ничто не мешало святым отцам изучать эллинскую философию, риторику, эстетику, физику, вводя все эти вспомогательные дисциплины в общий строй чисто православного богословия как дополнительные компоненты. Кстати, даже язык Евангелия — греческий, “эллинский”, а язык играет в священной традиции огромную роль.[184]

Сама сфера Священного Года имеет отношение именно к космологии, к сакральной структуре мира, относительно общего строя которого у полноценных традиций практически нет разногласий. Разногласия начинаются там, где речь заходит о метафизической оценке, о трансцендентном смысле и теологической значимости того или иного космического явления, и тогда, действительно, и “эллинство” и “иудейство” вступают с подлинным христианством в неразрешимое противоречие. Но на более низком уровне, на уровне описания, констатации (хотя и сакральной!) все традиции в общих чертах сходятся.

Согласно этой логике, отождествление сугубо христианских праздников с некоторыми дохристианскими священными сюжетами календаря у русских следует рассматривать как провиденциальное, духовно обоснованное и совершенно не случайное явление, в котором отразилась христианизация космоса, воцерковление и преображение одной из ветвей древнейшей иафетической традиции, приведенной в Православии к высшей метафизи-

ческой перспективе. Не отмена одного ради радикально другого, но превращение одного в другое — вот в чем заключается сакральный смысл русского христианского Года. Не наивность, не пережитки язычества, не “дикость народная” стояли за выработкой русских поместных православных преданий, связанных с календарем, но промыслительное возвращение священного славянского языка, — состоящего не только из названий предметов, но из символов, мифов, календарных соответствий и образов, — к полноте и небесной гармонии истока. Через Воплощение Слова, через Церковь произошла реставрация почти стершихся и поблекших следов созидательного, изначального участия Логоса в творении мира, сакральных воспоминаний о том, что “Имже вся быша”, что все возникло через Него и было создано Им. Если “народная этимология” на рациональном уровне и противоречила исторической этимологии, то на уровне древнейших изначальных прасмыслов слов — довавилонского языка, “языка ангелов” — календарные отождествления были отнюдь не случайными и восстанавливали давно забытую, но возрожденную Церковью мудрость, инициатическое знание о связи между собой всех естественных и сверхъестественных явлений.

Поэтому специфика русского православного календаря и связанных с ним обрядов и преданий помогает понять стройную логику полноценной Традиции, нашедшей свое высшее завершение и преображенное воплощение в православной метафизике и христианской доктрине.

Можно уподобить христианизацию Священного Года у русских символическому жесту, совершенному апостолом Павлом в Афинах. В Ареопаге апостол указует на алтарь Неведомому Богу, Deus Absconditus, говоря, что это и есть Бог-Троица.[185] Важно заметить, что этот “неведомый бог” греков понимался не просто как “какой-то еще один, пока не известный, бог” в общем политеистическом ансамбле, но как высший трансцендентный апофатический принцип, пребывающий по ту сторону проявления. Эсхатологическое Откровение этого трансцендентного Бога в Исусе Христе преобразило “эллинство”, уничтожило его “языческую”, “политеистическую” сторону и указало надлежащее место в рамках Православия тем сторонам греческой традиции, которые гармонично сочетались с метафизической истиной Нового Завета. Так и в случае славянского календаря: в ходе его совмещения с христианским литургическим циклом произошло промыслительное обнаружение его “неведомого центра”, спасительного креста, его высшего метафизического смысла. Вместо разрозненных мифов и почитания священных символических событий года как самостоятельных сущностей, богов, идолов, в русском православном

календаре были восстановлены истинные пропорции: важнейшие космические явления и символические соответствия пространственно-временного плана были включены в непротиворечивую и стройную картину православного космоса, подчиненного Господу Исусу Христу, пронизанного энергиями Святого Духа, устроенного по предвечному совету Пресвятой Троицы. При этом все истинное было сохранено, а случайное или извращенное отброшено.

Собственно говоря, именно этим и объясняется исчезновение следов язычества у русских гораздо в большей степени, нежели у народов Запада. Дело в том, что дохристианская традиция славян практически полностью перешла в сферу русских православных преданий, и искать ее следы надо не вне Церкви, но именно в самой Церкви, где она обрела метафизическую полноту, преобразившись в лучах Благой Вести.

Глава XXXVI

Летняя колесница пророка Илии

Приведем всего несколько примеров того, как проходила христианизация Священного Года у русских. Одним из самых выразительных сочетаний дохристианской традиции с православным циклом Русской Церкви является праздник пророка Илии, отмечаемый 20 июля (по старому стилю). Уже очень давно исследователи заметили, что цикл легенд и преданий, связанных с этим праздником, имеет древнее, архаическое, дохристианское измерение. Часто выдвигается гипотеза, что раньше в этот день славяне праздновали день Перуна, “бога” грозы и дождя, аналога греческого Зевса или римского Юпитера. Так обычно и принято считать в наше время: мол, верные своим языческим привычкам славяне “паганизировали” ветхозаветного пророка и под маской Илии продолжали совершать жертвы древнему божеству и почитать его в языческих ритуалах.

Эта точка зрения характерна для профанических исследователей, которые (сознательно или бессознательно) исходят из сущностно атеистических представлений о религии, считая ее социальной условностью, искусственно выработанной идеологией, продуктом “рук человеческих”. Тогда, естественно, речь может идти только о случайных и фрагментарных совпадениях, а священное, промыслительное, духовное, циклическое воспринимается только как метафора. С точки зрения Традиции вся история является, напротив, промыслительной и священной. В ней нет случайностей, а человеческий фактор, сознательно или нет, под-

чиняется определенному Божественному плану, который исполняется с неукоснительной последовательностью и через субъекта истории (человека) и через объекта истории (внешний космос). Бог управляет миром двояко — через разум людей и стихии внешнего мира, приводя все к единой гармонии и конечной цели. Следовательно, и дохристианская традиция не есть продукт примитивных упрощенных фантазий "недоразвитого" человечества, но, в худшем случае, результат вырождения некогда полной и духовной картины мира, наследуемой народами от истоков истории, от земного рая, от того состояния мира, когда в нем следы Божественного Слова были очевидны и внятны.

В нашем конкретном случае сам славянский Перун не есть какое-то самостоятельное существо, искусственно совмещенное впоследствии с совершенно самостоятельным ветхозаветным персонажем, но персонификация некоторой космической силы, которую можно возвести к небесному архетипу; последний, в свою очередь, обязательно имеет определенное место в контексте полноценной христианской доктрины о структуре реальности. Иными словами, вместо того, чтобы объяснять одно частное и индивидуализированное лицо через другое (Перуна через пророка Илию или наоборот), правильнее было бы обратиться к тому общему священному смыслу, который стоит за обеими персонажами по ту сторону исторических или языческих контекстов.

В празднике пророка Илии у русских сразу поражает следующее: он приходится на ту точку календарного круга, которая в рунических календарях древних германцев (а возможно, и всех индоевропейцев) соответствовала руне Ilx () обозначавшей одновременно оленя с рогами, лилию (кувшинку), пучок стрел, дерево с корнями и кроной. Эта руна относится ко второй половине июля. Корень il, согласно современным лингвистам, означает "свет", "белизну", "огонь" во многих индоевропейских языках. Так, в частности, русское слово "солнце", греческое "гелиос", латинское "sol", санскритское "surya" образованы как раз от этой древнейшей основы. Но самое удивительное то, что семитский корень Il, Ilu, означающий "бога", "божество" и входящий этимологически в состав имени Илия (дословно: "крепость Господня" на иврите) в соответствии с новейшими исследованиями в области лингвистики имеет то же самое происхождение.[186] Иными словами, индоевропейское название календарной руны и имя ветхозаветного пророка связаны не только на уровне "народной этимологии", но совершенно непосредственно и исторически.

Теперь обратимся к самому иероглифу, изображающему пучок стрел или молний. Тот же самый иероглиф встречается в архаических изображениях греческого Зевса или римского Юпитера,

мифологически родственных славянскому Перуну. Но если руна Ilx является более древней и изначальной, чем имя Перуна (а известно, что сплошь и рядом атрибуты мифологического персонажа предшествуют ему самому), то некий герой или символическое существо по имени Il может оказаться гораздо древнее, нежели собственно языческие божества предхристианских мифологий. Перуновы стрелы, таким образом, с большим основанием следовало бы назвать стрелами “Ила” или “Илии”. А значит, православный календарный праздник пророка Илии должен был восприниматься новообращенными славянами не как нововведение или привлечение в священный контекст какого-то чуждого или неясного персонажа, но как возврат к более древним и изначальным “райским” временам своей собственной священной традиции, предшествующей Вавилонскому смешению языков.

С другой стороны, сам ветхозаветный Илия только в рамках строгого иудейского креационизма может восприниматься как исключительно историческая личность, все существование которой есть последовательность уникальных индивидуальных поступков и происшествий, не имеющих никакого символического или прообразовательного значения. С православной же точки зрения, напротив, все сюжеты Ветхого Завета без исключения имеют в себе символическое измерение. В первую очередь, они прообразуют Новый Завет, но во вторую — они служат описанием структуры священного космоса. Таким образом, ветхозаветный пророк Илия, взятый в огненной колеснице на небо, есть и провозвестник Вознесения Христова и символ, открывающий структуру священного космоса, где по ту сторону тверди находится мир невещественного огня и невещественной воды. Молния и дождь суть природные формы обнаружения сверхъестественных небесных реальностей. Праведник, осуществляющий личную духовную реализацию, восходящий в небеса, помимо субъективных душевных явлений и состояний вступает во взаимодействие и с объективными природными аспектами космоса,[187] соучаствуя в осуществлении мировой гармонии и духовно и телесно. Следовательно, сам ветхозаветный пророк Илия в полноте своего духовного подвига соприкоснулся с объективной стороной космоса и реализовал тот ангелический, световой архетип, который запечатлен в древнейшем иероглифе Ilx. Историческое в нем соприкоснулась со сверхисторическим, он совершил переход от периферии Великого Года к его центру и отождествился в ходе этого с архетипом цикла, с солнечной руной света и неба.

Учитывая все эти соображения, можно сказать, что небесный архетип пророка Илии — того же самого Илии, которого почитают 20 июля православные христиане, — древнее и изначальнее и

Перуна, и Зевса, и самого ветхозаветного праведника. Он восходит к райской эпохе, когда было создано время. И эта начальная точка священной истории снова проявилась в последние времена, когда Христово Откровение восстановило во всей полноте райскую парадигму космоса.

Глава XXXVII

Полярная Параскева-Пятница

Наряду с праздником пророка Илии часто за образец языческого влияния берут особое почитание на Руси Параскевы-Пятницы (св. мц. Парасковия — память 28 октября по старому стилю), с которой традиционно было связано множество легенд и преданий. Большинство исследователей видит в этом пережитки культа некоего женского языческого дохристианского божества.

На самом деле, здесь, как и в случае пророка Илии, следует говорить о существовании древнейшего сакрального архетипа, предшествующего его языческому вырождению и восстановленного во всем полноценном объеме именно в контексте православного года. Попробуем разобрать, о какой, собственно, символической концепции в данном случае идет речь.

По-гречески “Параскева” означает как раз “день подготовки (перед субботой)”, т. е. “пятница”, “пяток”, “пятый день седмицы”. Следовательно, в дохристианском контексте должно играть особую роль именно число 5 и соответствующий ему день недели. Общеизвестно, что пятница у индоевропейских народов была посвящена “женскому божеству” — Афродите у греков, Венере у римлян, Фрейе у древних германцев[188] и т. д. Можно предположить, что и у славян существовала какая-то аналогичная мифологическая фигура.[189] Скорее всего, конкретный персонаж не имеет большого значения, так как общим элементом здесь является именно сближение пятого дня недели, числа 5, с женской стихией и соответствующим ей символическим комплексом — от ритуальных предметов, орнаментов, узоров до названия планеты или водной стихии.

Относительно символизма числа 5 и соответствующего ему древнейшего (даже изначального) иероглифа пятиконечной звезды () наиболее убедительными, на наш взгляд, являются работы Германа Вирта,[190] который показал, что этот знак соответствует иероглифу года — шестиконечной звезде () — без нижней черты. Согласно концепции Вирта, это означает, что в полярных областях солнце зимой вообще не появляется, что и объясняет отсутствие нижней (=южной) черты на древнейшем годовом зна-

ке. Зима с примыкающей к ней осенью (которые некогда рассматривались как одно время года в трехчастном его делении) или ночь как нижние регионы творения, куда спускается солнце духа (Il), в природном символизме уподобляется материнскому чреву, откуда и появляется новая жизнь (=новое весеннее солнце). Такой естественный символизм и делает из пятиконечной звезды знак матери, женщины, священной ночи, земли, воды, а следовательно, и само число 5 прочно связывается с ним в сакральном сознании человечества. Память об этой связи сохраняется и много тысячелетий спустя после ухода из северных областей, но символические комплексы, сформированные в незапамятные времена, продолжают жить в преданиях, легендах, обычаях и обрядах, сохраняющихся и тогда, когда сам их изначальный смысл утрачивается.

Подтверждение этому легко найти в цикле русских преданий о Пятнице, согласно которым “Пятница” портит прялки тем девушкам, которые работают, а не отдыхают в посвященный ей день недели. Прялки на Руси традиционно изготовлялись в виде колеса с шестью (или восьмью спицами) и символизировали солнце, свет мира или весь год целиком. “Пятница, портящая прялки” есть образ древней северной зимы (матери-земли), похищающей свет, крадущей солнечное колесо. Часто женский персонаж с прялкой — славянская Доля, германские Норны, греческие Горгоны и т. д. — означает судьбу, будущее, так как колесо прялки символизирует цикл, тонкий мир, чистое вращение, а сама пряжа — поступательное однонаправленное движение, что вместе точно соответствует содержанию года как цикла (как мы показали выше).

Кроме зимы и земли “Пятница” может означать также саму северную прародину, то место, где природный смысл пятиконечной звезды был естественно наблюдаемым календарным явлением. В этом значении данный образ описывает Северный Полюс в священной космографии древних.

Можно проследить и связь с символизмом яблок, так как сердцевина яблока при продольном разрезе дает как раз пятиконечную звезду,[191] “Пятницу”. Отсюда образ девицы-яблони в легендах самых разных народов. Цепочка символов “женщина — яблоня — рай (полюс, центр)” встречается и в ветхозаветном описании рая, и особенно в сюжете о грехопадении праотцев. На уровне космического символизма вкушение райских яблок и последующее за ним изгнание из рая есть описание осеннего движения солнца (часто отождествляемого с созревшим плодом) к земле-зиме, могиле, смерти.

Символическим эквивалентом Пятницы является также ладонь, которая служила древнейшим календарем,[192] память о чем сохранилась в русском обычае “вруцелето”, подсчете календарных праздников, отталкиваясь от анатомического устройства ладони — суставов пальцев и т. д.

К тому же символизму относится и Великая Пятница на Страстной неделе, так как именно тогда происходит спуск Спасителя в ад, под землю, в регионы тьмы и холода, в зимние области творения. Вполне соотносимы с этим еженедельные пятничные посты.

Характерно, что память св. мц. Парасковии Православная Церковь чтит осенью, когда солнце клонится к зимнему солнцестоянию. И в этом частном моменте православное предание сочетается с дохристианской традицией.

Глава XXXVIII

Календарное "чаянье твари"

Таковы всего несколько примеров промыслительной гармонии русской Православной Традиции и священного Года древних славян. В принципе, такие же закономерности можно было бы найти и в других сюжетах.

Так, первые русские святые Борис и Глеб часто символизируют собой старый и новый год (Борис с бородой, а Глеб без нее). Кроме того иногда Глеб изображается с колосьями пшеницы, символизируя зерно[193] (фонетическое сходство Глеб и хлеб). Кроме того первые русские святые возрождают древнейший сюжет священной традиции о братьях-близнецах, что также связано с двумя половинами года или солнечного цикла. С символизмом Нового Года, рождения солнца сближается святитель Никола, также безмерно почитаемый на Руси. Само его имя — Никола — напоминает русское «коло», т. е. круг, год, вращение. Иногда зимний святой Никола связывается с летним пророком Илией, и тогда они образуют символическую пару двух противоположных сторон годового цикла — лета и зимы. Часто именно такая пара — Никола и Илия — выступает в разнообразных легендах и преданиях в связи с другими символическими комплексами отчетливо календарного характера.

Этот ряд можно было бы продолжить, но рамки данного труда не позволяют сделать этого в полной мере, так как подобное исследование требует, по меньшей мере, отдельной книги.

Важно также указать на одно обстоятельство, которое, без сомнения, поможет отчетливее понять соответствия православного литургического года и древней священной структуры славянско-

го календаря. Дело в том, что в изначальной форме священный круг года в качестве своей главной точки имел именно зимнее солнцестояние, истинный Новый Год. К этому «революционному» моменту космического цикла относилось большинство символов, преданий, иероглифов, так как в этот момент происходит чудесное событие — переход от смерти к жизни, от зимы к лету, от упадка к возрождению, от старого к новому. Причем происходит наглядно, убедительно и макрокосмически, являя божественную гармонию через весь строй природы. И даже на основании чисто географических особенностей становится понятным, что самая яркая картина Нового Года, его природного символизма, его наглядной значимости наблюдается на Севере, где годовой ритм сезонов выделен, отчетлив и предельно выразителен. Можно сказать, что празднование Нового Года в день зимнего солнцестояния является наиболее древним и правильным, изначальным. И не случайно Рождество Господа нашего Исуса Христа промыслительно произошло именно в этот момент.

Но в более поздние периоды точка Нового Года и связанные с ним праздники и предания были перенесены на другие календарные даты — особенно на осеннее и весеннее равноденствия. Единый символический календарный комплекс раскололся на три точки, претерпев, естественно, некоторые изменения. Осеннее равноденствие связалось с фигурой женщины-матери, земли, зимы. Часто (но не всегда и не обязательно) в календарном символизме она имеет зловещий характер, сочетаясь с низом, водой, холодом, смертью. Но и в этом состоянии в ней провидится перспектива грядущего рождения. Осеннему равноденствию соответствуют праздник церковного Новолетия и три из четырех двунадесятых праздников, посвященных Деве Марии.

Весеннее равноденствие, напротив, подчеркивает победную, триумфальную фазу родившегося (воскресшего) света после зимнего плена. В русском язычестве — это Масленица, солнечный круглый каравай или блин. В Православии — это великий праздник Святой Христовой Пасхи.

Но во всех этих точках — зимнее солнцестояние, осеннее и весеннее равноденствия — в сущности, главным является момент инициации, перехода от ветхого к новому, смерть и попрание смерти, умаление и возвышение. Отсюда и сходство некоторых обрядов и символических элементов, свойственных всем трем праздничным циклам. В православном годе эти ключевые инициатические «новогодние» точки отмечены особыми праздниками, которым предшествуют посты. Пост означает очищение, а также страдание, сознательное погружение в умаленную качественно реальность, соответствующую ветхости, для того, чтобы

в полной мере соучаствовать в грядущей победе света над тьмой, духа над плотью. На осень приходится Успенский пост. На зиму — Рождественский (Филиппов пост). На весну — Великий пост.-[194] Можно сказать, что все три поста, а также обрядность праздников, к которым они относятся, имеют инициатический характер, детальное изучение которого открыло бы перед нами невероятные богатства православного эзотеризма, а также дало бы больше информации о дохристианской традиции русских, славян, нежели все профанические поиски археологов и светских историков.

Если ясно понять символическую синонимичность трех главных "новогодних"[195] точек и их изначальную связь с таинством зимнего солнцестояния, множество труднообъяснимых символических деталей станет на свои места и приобретет осмысленность и внутреннюю гармонию. При этом подобное исследование не подорвет Православную Веру, но, напротив, укрепит ее — так как обнаружение Премудрости Божьей, столь явно присутствующей в самой ткани окружающего нас бытия, должно убедить в Торжестве Православия даже скептиков.

Как бы то ни было, нет сомнений, что Священный Год в православной традиции имеет огромное значение. Его структура тщательно проработана на богослужебном уровне. Подвижная часть литургического календаря — пасхальный цикл — являет собой переменный, динамический аспект христианского года, а фиксированные праздники — статичный аспект. При исчислении пасхалий учитывается совокупность космических календарных циклов — солнечного, лунного, недельного. Таким образом, мистическое бытие Церкви не устраняется от природного существования, но преображает это существование, просветляет его, придает ему особое световое измерение. Естественное через Церковь переходит в сверхъестественное. Ведь по словам апостола: "Чаяние бо твари откровение сыном Божиим чает".[196] Через Православный Год, его литургический цикл, ритм праздников и динамику богослужения, ежедневная ткань которого прямо зависит от календаря, непрестанно осуществляется таинство церковного домостроительства; из вечности Небесной Церкви — центра великого круга — исходят прямые лучи к каждому дню года, протягивая христианам, а сквозь них и всему космосу, благодать обожения и восхождения в рай, в сердце мира, в Святую Святых творения.

ЧАСТЬ VI. СИМВОЛИЗМ АПОСТОЛЬСКОГО ЧИНА

Глава XXXIX

Три ограды Небесной Церкви

Православная Церковь названа Церковью Апостольской. Такое определение не только указывает на исторический факт основания Церкви апостолами Христа, но и подчеркивает качественную роль апостолов как особой метафизической категории — центральной для всего православного домостроительства.

Апостолы суть человеческие личности и, шире, человеческие типы, которые воплотили в себе полноту посвятительной реализации той "революционной" метафизической Благой Вести, которую принес своими Воплощением, Проповедью, Крестной Смертью и Воскресением Сын Божий. Апостолы представляют собой наиболее близкий круг к Спасителю не только исторически, но и метафизически. Они пребывают вокруг божественного Престола по ту сторону времени и истории. Число первоверховных апостолов — 12, и в Традиции оно прямо сопоставляется с кругом, циклом, полнотой и завершенностью. В Апокалипсисе 12 апостолов соотносятся с 12 коленами Израилевыми и с 12 вратами Небесного Иерусалима.

Соотнесение с вратами особенно подчеркивает, что апостолы являют собой "вход" в реальность Царствия Божия, и следовательно, все члены Церкви Христовой разделяются тем самым на 12 основополагающих типов. Представители каждого из них входят в Небесный Град через свои собственные ворота, соответствующие определенному апостолу. При этом важно, что именно апостолы, а не ангелы, играют основополагающую роль в православной экклесиалогии: Бог-Сын воплощается в человеке и именно человеку, а не ангелу, дает перспективу обожения. Таким образом, инициатическая полнота Православия реализуется через апостольскую Церковь и апостольское служение. Апостолы не просто равны ангелам, они выше ангелов, и сами ангелы причастны к спасительной Благой Вести как раз через обожающихся людей, а не непосредственно. Такая онтологически уникальная позиция апостолов связана с той проблематикой, которую мы определили как "третий путь" в предвечном выборе ангелов.[197]

В сотериологическом домостроительстве и в личной духовной реализации христианина всегда существует определенная ин-

станция, связанная с личностью того или иного апостола, который предстоит особому антропологическому типу, к коему этот христианин относится. Таким образом, Православная Церковь является апостольской и еще по одной причине — в процессе личного спасения (обожения) верующий как соборная часть Церкви реализует некоторый апостольский архетип, оживляет его, наполняет конкретикой личного духовного опыта. Это может быть названо “апостольским домостроительством”.

12 апостолов суть 12 аспектов архетипа совершенного человека, православным образом которого, как мы видели, является Непорочная Дева Мария, “Новая Евва” (по выражению исихастов). Следовательно, именно Богородица может рассматриваться как то, что является общим для апостольского домостроительства.-[198] На это прямо указывает загадочный эпизод Евангелия относительно предсмертного крестного повеления Спасителя об усыновлении Иоанна Богослова самой Девой Марией.[199]

Через апостола Иоанна (который занимает особое место среди апостолов — не случайно Евангелие подчеркивает: “егоже любляше”, т. е. “его Христос любил”) происходит усыновление Богородицей всех апостолов и через них, в свою очередь, вообще всех христиан. Крещаемые во Христа усыновляются не только нетварным Небесным Отцом (через евхаристию), но и тварной, но обоженной Матерью (через причастность к апостольской Церкви), ставшей в результате полноты христианской богореализации главой ангелов. Таким образом, церковное духовное “рождение свыше” становится совершенным — от сверхнебесного Отца и небесной Матери. При этом, обычный христианин сочетается с единой природой совершенного человека — Богородицы — именно через 12-членный круг апостолов, представляющих собой христианский аналог архангелам, “начальникам светов”. 12 апостолов верховодят сонмом святых, преподобных, мучеников и праведников, как архангелы верховодят ангельскими иерархиями, группируя их в ряды соответственно духовным семействам и символическим функциям. В рамках православной инициации они символизируют 12 лучей или 12 путей, связывающих периферию с центром, множественность с единством. Их дело — осуществление соборности, интеграция, собирание всего воедино. Но это единство церковного центра — нетварного Господа и тварной, но обоженной космической природы Богоматери — не может быть осуществлено сразу от конкретного индивидуального существа к полноте обожения. Оно проходит по этапам, по пластам приближения ко внутреннему, по инициатическим небесам православной святости и на самом близком “радиусе” от точки центра, от Трона Небесного, где располагается как раз апостольский

круг, происходит “встреча с апостолом”, с одним из 12, который, будучи посланным к тому или иному народу, к тому или иному человеческому типу, направлен тем самым и к конкретной человеческой личности как священный иерарх, как трансцендентный наставник, учитель, епископ, истинный духовный отец.

Кроме 12 апостолов православное предание говорит также о 70 или о 72 апостолах. Эта цифра (особенно 72[200]) отнюдь не случайна. Согласно иудейской традиции, наряду с 12 коленами Израиля, избранного народа, типологически обобщающего все человечество и предстоящего пред Богом за это человечество, существует 72 “языка”, народа, каждому из которых для просвещения и освящения был послан особый ангел от сотворения мира.[201] Можно соотнести 12 колен Израиля с 72 языками, и заключить, что каждое из колен соответствует 6 народам, или на небесном уровне ангел каждого колена Израилева (архангел в данном случае) верховодит 6 ангелами, относящимися к 6 народам земли. При переходе к православной метафизике роль 12 колен Израиля в трансцендентном и специфически христианском смысле переносится на 12 апостолов, а 72 апостола становятся водителями и благовествователями соответствующих народов земли. Таким образом, следует предположить, что 72 апостола были распределены между 12 как их ученики по 6 человек и соотносились с человеческими нациями. С этим, очевидно, связано и явление “глоссолалии”, “говорения на языках”,[202] которое впервые произошло в Пятидесятницу при сошествии Святого Духа на апостолов, заговоривших внезапно на не известных им ранее языках и наречиях. Судя по посланиям св. апостола Павла, “говорение на языках” было обычным явлением для всей раннехристианской Церкви.

Таким образом, несколько дальше от внутреннего круга 12 апостолов располагается второй круг 72 апостолов, соответствующих символическому числу народов земли. Воцерковленные нации под предводительством одного из 72 объединяются тем самым в группы по 6 и полагаются под начало одного из 12 первоверховных апостолов.[203] Каждый из 72 апостолов становится архетипом национальной святости, который последовательно разворачивается в сонме национальных поместных святых. Эти святые, в свою очередь, образуют третий круг на пути обожения, являясь как бы множеством дверей в притвор Небесного Иерусалима, который через 72 прохода соединяется с “алтарной частью” сверхнебесной обители, доступ куда осуществляется через 12 основных дверей. Совокупно эти три святых и апостольских круга образуют ткань Церкви Небесной, обращенной одной из своих сторон к каждому “языку”, к каждому народу земли. На этом основании и

принято давать новокрещеным имя в честь какого-то святого, который отныне становится покровителем крещеного, его небесным наставником и проводником (вместе с его ангелом-хранителем).

Очень показательно, что в православном календаре каждый день года посвящен определенному святому, имя которого в нормальном случае и дается крещенному в этот день человеку (в Православии чаще всего на восьмой день по рождении младенца). Сам год, как мы показали выше, понимается Традицией как обнаружение вечности во времени, и следовательно конкретный элемент года (день) есть инициатический вход в Царство Небесное. А так как литургический день обязательно соотносится с каким-то святым (или группой святых[204]), этот святой становится эзотерической сущностью конкретного дня, его внутренним измерением. Можно сказать, что он есть световой вход в надчеловеческое пространство Небесной Церкви для тех, кто литургически поминает его во время службы, и особенно для тех, кто получает его имя и приобретает его тем самым в наставники и учителя, как апостола, посланного лично ему.

Заметим, что и цифра 12, и цифра 72 относятся к разряду “циклических” чисел, лежавших традиционно в основе деления годового круга и других единиц времени. Так, в частности, в году 12 месяцев. В более обширном цикле — цикле предварения равноденствий — за 72 года точка весеннего равноденствия смещается ровно на 1 градус, т. е. на одно деление, равное 1/360 части круга. Известно, что и число дней в году равно 360, кроме 5 дополнительных, которым во многих священных календарях уделялось особое внимание и которые рассматривались вне остальных обычных 360 дней. Можно сказать, что эти особые 5 дней символизируют четыре точки великого креста года и его тайный центр (о чем мы говорили в предшествующей главе). Таким образом, три апостольских круга — 12 апостолов, 72 апостола и сонм святых, соответствующих каждому дню года, дают стройную картину деления годового цикла вначале на 12, потом на 72, а затем на 360 частей. Апостольская иерархия Небесной Церкви приобретает пирамидальную структуру, воспроизводящую, в общих чертах, ангельскую иерархию, но в новом, сугубо христианском смысле. 12 верховодят 72, а каждый из 72, в свою очередь, стоит над 5 самыми чтимыми национальными святыми.

Конечно, такая математически выверенная схема не отвечает реальному состоянию литургического православного календаря, и идеальная гармония Небесной Церкви в чем-то разнится с исторической конкретикой Церкви земной, но все же рано или поздно тайное становится явным, и в финальный эсхатологический мо-

мент, предуготовляемый Святым Духом, церковное домостроительство буквально и точно совпадет с Божественным Замыслом, как буквально осуществились ветхозаветные пророчества в Воплощении Сына. Тогда воистину “праведники воссияют яко солнце”, и сравнение “яко солнце” откроет свое космическое, преображающее содержание — праведники станут солнцем того дня, которому они покровительствовали (в котором они пребывали, небесно и мистически жили) в литургическом году. Эсхатологическое предание говорит, что в момент Второго Пришествия время остановится, и следовательно, все эти солнца будут сиять тогда одновременно.

Глава XL

Наследие Петра и наследие Павла (о внешней и внутренней Церкви)

Если 72 апостола сопряжены с благовествованием языков, то они символически и исторически должны находиться в особой связи с апостолом Павлом, “апостолом языков” по преимуществу. Более того, хотя сам Павел не принадлежал к 12, именно он (вместе с апостолом Петром) считается наиважнейшим среди апостолов, первоверховным.

С другой стороны, апостол Павел в христианском предании постоянно соотносится с апостолом Петром, который “есть камень, на котором создана Церковь”. Между Петром и Павлом существуют сложные символические и метафизические отношения. Они как бы дополняют друг друга, часто выступая вместе в священных сюжетах (так, им посвящен один и тот же день в году). Иоанн Златоуст настолько подчеркивает архетипичность сочетания этих двух апостолов, что в самом Адаме провидит изначальную двойственность, провиденциально реализовавшуюся в них в изначальной Церкви.[205] С другой стороны, уже в “Деяниях апостолов” есть сюжет о споре между Петром и Павлом, а кроме того в раннем христианстве существовало множество преданий о серьезных разногласиях и состязаниях между ними, пока место Павла в этих сюжетах не занял откровенный еретик Симон Маг.-[206]

Типология противостояния Петра и Павла сводится, в целом, к теме иудаизма, как ее понимали ранние христиане. Если символическую функцию 12 апостолов еще можно было совместить с иудейской традицией в рамках иудеохристианского синтеза (практиковавшегося, в частности, сектой евионитов), то переход к благовестию языков, т. е. к функции 72 апостолов, ко второму

кругу апостольского домостроительства был радикально несовместим с доктриной иудаизма. Поэтому именно фигура Павла, его богословие, его метафизика имеют для Церкви как универсальной реальности, для христианства как третьего пути, для Православия, для христиано-христианства высшее и абсолютное значение. До Павла и вне Павла вопрос о метафизической природе христианского выбора в предвечном споре ангелов не имел никакого особого отличия от общего настроя иудейского благочестия, и факт Воплощения мог легко истолковываться в строго креационистской и монотеистической перспективе. Судя по неуверенности самих 12 апостолов и эти избранные сосуды благодати не сразу и не до конца смогли осознать "революционное" значение того метафизического дара, получить который они сподобились. Без Павла не было бы полноценного, интеллектуально оформленного христианского учения, не было бы Православия, и именно его метафизическая богословская роль, а не просто особая активность в смысле проповеди среди "языков", делают его центральной фигурой среди апостолов, занимающей особое место, место абсолютного апостола, апостола по преимуществу.

В Павле открылся православный эзотеризм, полнота учения о христианской метафизике, и важнейшим ее постулатом было утверждение о том, что "несть ни иудея, ни эллина[207]". Вокруг этого утверждения и велись основные споры, отчасти иносказательно зафиксированные в "Деяниях" и более откровенно в посланиях самого апостола Павла, а также именно с этим были связаны сюжеты апокрифических легенд, противопоставлявших Павла Петру. Сам Петр был первым из апостолов, который преступил иудейские законы, войдя в дом к сотнику Корнилию, после троекратного видения зверей в полотне.[208] Но это обращение к воцерковлению язычников было порицаемо сторонниками строгой иудеохристианской линии в ранней Церкви. Чаще всего главной фигурой этого направления выступает глава иерусалимской общины Иаков "брат Господень". Именно его прямым оппонентом является радикальный апостол Павел, самый яростный противник иудеохристианства. Петр же занимает промежуточное положение в данном споре. Но в ходе становления церковной догматики, особенно после резкого размежевания с евионитами, иудеохристианская линия радикальных (уклонившихся в ересь) последователй Иакова была уже за гранью ортодоксии, и Петр стал основной фигурой на иудеохристианском метафизическом полюсе Церкви, тогда как Павел остался на противоположном конце. Кстати, сами образы видения Петра, предшествующего его приходу к сотнику Корнилию, носят явно иудейский характер, так как "язычники" предстают здесь в ветхозаветной оптике как

“нечистые животные”.

Можно сказать, что любая полноценная традиция имеет и экзотерическую (внешнюю) и эзотерическую (внутреннюю) стороны. На внешнем уровне Бог выступает по отношению к человеку как трансцендентный и недоступный объект, как нечто радикально иное, нежели он сам. Предельные формулировки такого подхода свойственны именно креационизму и особенно чисто иудейскому авраамическому взгляду. Собственно, основной креационистский постулат о бездне между Творцом и творением и есть экстремальная форма последовательного и законченного экзотеризма. Это — позиция чистых “иудеев”.

На внутреннем (эзотерическом) уровне Бог выступает по отношению к человеку как субъект, как его высшее духовное “я”, как “внутренний человек” или “новый человек”. Такое отношение характерно для эзотеризма и инициатических доктрин. В принципе все манифестационистские традиции — традиции “эллинского” типа — носят как раз такой “эманационистский” характер, что в случае их деградации приводит к многобожию и идолопоклонничеству, так как обнаружение Бога внутри вещи (шире, твари: человека или священного предмета) может дойти до почитания всей этой вещи в целом, что нарушает единство и единственность принципа, Божества.

В христианской традиции эти два аспекта соотносятся с фигурами Петра и Павла, где Петр ответственен за экзотерическую сторону, а Павел — за эзотерическую. Петр есть глава внешних, а Павел — внутренних. И тот и другой в полноценном православном предании не являются ни иудеем, ни эллином, но оба — настоящие христиане. Но, однако, Петр олицетворяет именно внешнюю Церковь, а Павел — внутреннюю.[209]

Петр — один из 12. Более того, он первым признает в Христе мессию. Павел не входит в число 12. Но он первым однозначно и громогласно утверждает и исповедует Богочеловечество Исуса Христа и троичность Божества. Таким образом, именно с Павлом христианство становится метафизически самим собой, по ту сторону чисто мессианской фактологии, которую могли признать (и признавали) некоторые от иудеев. И не случайно Павел получает приказание на апостольское служение от Воскресшего и Вознесшегося Исуса, прямо от нетварного Бога в его небесной природе,-[210] тогда как 12 апостолов имели общение с Сыном в человеческой форме. Павел, ослепленный на пути в Дамаск, сподобился лицезреть Свет Второго Пришествия, видеть самого Спаса-в-силах. Поэтому и его учение столь ясно и однозначно — с эсхатологической определенностью — описывает структуру православной метафизики.

В зависимости от взгляда на символизм апостолов можно по-разному на метафизическом уровне представить соотношение фигур Петра и Павла. В определенном случае (вне православного учения) можно акцентировать их противоположность и даже враждебность.

Это было характерно для гностика Маркиона, признававшего только и исключительно Павла и его метафизическое эзотерическое христианство, отвергая Иакова и даже Петра, а вместе с ними тексты всех Евангелий, кроме Евангелия от Луки, так как Лука был учеником Павла.[211] Позже сходная позиция обнаружилась у манихеев, богомилов и катаров, считавших Бога Ветхого Завета “злым демиургом”, и отвергавших Петра, основателя католичества. Та же аргументация всплыла и во время Реформации, когда Лютер в своей критике Ватикана и Папства, основанного на центральности апостола Петра, прибегал к альтернативному авторитету апостола Павла.

Можно встретиться и с обратной версией этого противопоставления со стороны приоритетных сторонников Петра. Западное католичество во многих случаях утверждает именно безусловное верховенство Петра среди всех апостолов, причем ставя всех остальных в зависимость от него. При этом линия Павла часто рассматривается как частное и почти “еретическое” мнение отдельной исторической личности, причастной к ранней экклесиастической реальности лишь благодаря совокупности случайных обстоятельств. Чем дальше заходят иудеохристианские тенденции в католичестве, тем острее становится вопрос об “ортодоксальности” посланий Павла, вплоть до постоянно повторяющихся в последние годы предложений подвергнуть некоторые его тексты цензуре и купюрам. Фактически, “латинская ересь”, в понятии православных, и есть де факто отвержение метафизического и инициатического наследия Павла.

С другой стороны, можно рассматривать обоих апостолов как взаимодополняющие фигуры с отданием приоритета одной из них. Это уже соответствует не еретической, но адекватной, ортодоксальной точке зрения. Причем такой выбор не требует от христианина принятия каких-то особых догматических формулировок. В этом сказывается, скорее, специфика духовного типа верующего: морально-ритуальные аспекты Церкви являются приоритетными для последователей апостола Петра, метафизика и инициация привлекают более последователей апостола Павла. В Православной Церкви оба апостола чтутся на равных, хотя в соответствии с метафизической иерархией приоритет неявно отдается именно линии Павла. И уже тот факт, что Восточная Церковь резко противится католическому возвеличиванию Петра и его

постановке над другими апостолами, на чем Ватикан пытается основать претензии на универсальность церковного авторитета Папы, указует на однозначный выбор Православия.

Среди остальных апостолов также можно выделить несколько архетипических фигур, вписывающихся в это дуальное деление экзотеризм-эзотеризм (Петр-Павел). Так, безо всяких колебаний, к эзотерикам можно отнести апостола Иоанна Богослова, “любимого ученика” Исуса. Иоанн Богослов явно выражает наиболее сокровенные, эзотерические аспекты христианства. Поэтому, кстати, именно он является автором “Апокалипсиса”, книги, завершающей весь “Новый Завет”, где содержится изложение последних эсхатологических тайн Церкви. Кроме того, Евангелие, написанное им, стоит четвертым и считается, в соответствии с православным преданием, самым внутренним, где открывается вся метафизика Боговоплощения.

Апостол Иоанн входит в тройку самых избранных апостолов из 12 наряду с Иаковом и Петром. Можно сказать, что среди этих трех высших апостолов Иоанн являет собой наиболее внутренний полюс Церкви, Иаков — наиболее внешний, а Петр — средний. В некотором смысле, апостол Иоанн связывается с Павлом и всей метафизической линией Павла.[212] Формальным признаком принадлежности к христианскому эзотеризму является положительное отношение того или иного апостола к вопросу о воцерковлении язычников, и на этом основании можно соотнести с линией Павла-Иоанна также апостолов Филиппа (он проповедовал в Самарии и крестил эфиопа), Варфоломея (приведшего к апостолам 5 язычников), и Андрея (благовествовавшего на Севере Греции и в скифских землях).

Ближе всего к иудеохристианству стоят апостолы Иаков старший и Иаков Алфеев, апостол Иуда “брат Господень”, он же Фаддей (относительно двух последних предание утверждает, что они были физическими родственниками по плоти Девы Марии или Иосифа Обручника, что подчеркивает их связь с ветхозаветной реальностью), а также Симон Зилот (будучи зелотом, он должен был быть связанным с иудейским национализмом) и апостол и евангелист Матфей (о котором предание утверждает, что он единственный из евангелистов написал свое евангелие на еврейском языке и предпослал его иудеям).

О Фоме и избранном на место Иуды Искариота Матфии трудно сказать что-то определенное, хотя поведение Фомы при появлении воскресшего Христа косвенно намекает на его возможную причастность к секте фарисеев, отрицающей воскресение во плоти. Хотя, с другой стороны, предание утверждает, что апостол Фома “бывший некогда слабее других апостолов в вере, сделался

по Благодати Божией мужественнее, ревностнее и неутомимее всех их, так что обошел со своею проповедью почти всю землю, не убоявшись проповедовать Слово Божие народам свирепым, диким и кровожадным". Показательно, что он мученически скончался в Индии в г. Малипуре. Апокрифическая традиция ему приписывается гностическое "Евангелие" манифестационистской, "эллинской" ориентации.

Деление на эзотеризм и экзотеризм ясно присутствует и в отношении четырех евангелистов, которые отождествляются в Православии с четырьмя священными животными — херувимами — из видения Иезекииля и Апокалипсиса Иоанна Богослова. Иоанн Богослов (его символ — херувим с ликом льва) и евангелист Лука (его символ — херувим с ликом тельца), ученик апостола Павла, явно относятся к эзотерической стороне Церкви. При этом многие православные иконы и росписи изображают Иоанна над Лукой с правой стороны восьмиконечного ромба в сюжетах, связанных с "Неопалимой Купиной" или "Спасом-в-силах". Так апостол из двенадцати Иоанн рассматривается как более внутренний, нежели Лука, апостол из семидесяти двух. Матфей (его символ — херувим с лицом человека) и евангелист Марк (его символ — херувим с ликом орла), ученик Петра,[213] соответствуют экзотерической стороне христианства, причем постановка Матфея над Марком в тех же иконных сюжетах указывает на превосходство в этой области Матфея, одного из двенадцати, над Марком, одним из семидесяти двух.

Возможно, именно эта неравнозначность апостолов, их соотнесенность с различными аспектами Церкви символически отображена в православном иконописном сюжете, часто встречающемся на иконостасе в центре деисусного ряда. Этот сюжет изображает Тайную Вечерю, где Спаситель раздает апостолам евхаристические Святые Дары, при этом половине учеников Он протягивает хлеб (плоть Господню), а другой половине — вино (кровь Господню). На инициатическом уровне хлеб (плоть) соотносится с экзотеризмом, а вино (кровь) — с эзотеризмом.

Глава XLI

Иуда, Израиль и контринициация

Иуда Искариот играет в апостольской типологии особую роль. Он является архетипом зла в христианской традиции, сочетая в себе и прообразуя все то, что противоположно Православию, его этике, его метафизике, его инициации, его сотериологии. В некотором смысле, он служит прообразом самого антихриста. Если с

этической точки зрения образ Иуды является кристально понятным, так как в нем сходятся воедино все основные пороки (предательство, лживость, лукавство, жадность и т. д.), то метафизически его функция требует особого рассмотрения.

Иуда Искариот является первым и на историческом уровне главным звеном в цепи крестных мук Спасителя. Именно с него начинается мистерия Распятия Христа иудеями, так как именно он передает Исуса в руки синедриона. Так как богоубийство является коллективным преступлением иудеев, отвергших и распявших Иммануила, Иуда Искариот служит архетипом всего иудаизма, оставшегося самим собой в период после проповеди Христа. Именно о таком иудействе сказано: “говорят о себе, что они иудеи, а они не таковы, но — сборище сатанинское”.[214] Так, Иуда не только богопредатель, но и богоубийца. К нему в “Деяниях” апостол Петр прикладывает пророчества псалмопевца: “Да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нем”.[215] Это также имеет прямое отношение к дьяволу, с которым Иуда прямо отождествляется. У Иоанна одержимость Иуды Искариота описана так: “И по хлебе, тогда вниде в онь сатана”.[216] Вхождение сатаны в Иуду по вкушении хлеба, протянутого Спасителем, символизирует вхождение духа князя мира сего в иудаизм после Воплощения в среде иудеев Сына Божьего, Хлеба Небесного. Вселение дьявола, таким образом, в христианской перспективе соответствует не просто пребыванию вне истины, не просто “язычеству” или “идолопоклонству от невежества”, но именно отвержению истины после вкушения ее. На этом фундаменте основан весь радикальный и последовательный антииудаизм Православия, которое изначально было крайне враждебно к иудеохристианским тенденциям в самой Церкви (арианство, несторианство и т. д.) и, особенно, к иудаизму, продолжающему настаивать на законе и отрицать евангельскую благодать. Иуда Искариот отождествлялся с постхристианским иудаизмом не только среди простых верующих на основании “народной этимологии” и сходства между словами “Иуда” и “иудеи”, но именно в силу метафизического тождества между этими двумя реальностями — персонифицированной в Иуде и коллективной в иудеях.[217]

На ином уровне Иуда являет собой образ того, что Генон называет “контринициацией”, т. е. таким посвящением, которое, выводя человека за пределы индивидуального состояния, ориентирует его, однако, не вверх, а вниз. И здесь показательно, что евангелист подчеркивает процесс вхождения сатаны в Иуду, протекающий вместе с причастием. Этот же эпизод поминается и в причастных молитвах на литургии, где верующий просит Господа не обращать Святые Дары в испепеляющий огонь, даже в том случае,

если душа причастника недостойна обожающей милости и черна от грехов. Евхаристическое боговселение чревато, таким образом, дьяволовселением, открытием нечеловеческого, демонического измерения в человеке, его превращением в “падшего ангела”, одержимостью. При этом в образе Иуды контринициатический момент присутствует в самом страшном качестве, так как предательство Бога есть самый ужасный и непростительный грех, “совершенный грех”, если можно так выразиться в отношении греха, а значит, здесь не просто один из демонов вселяется в человека, но предводитель демонов, сатана.

Так как Иуда Искариот метафизически тождественен всей иудейской общине, отвергшей Спасителя, можно разобрать аналогичное “дьяволовселение” и в контексте народа Израиля. Это имеет прямое отношение к “выбору ангелов”, о котором мы неоднократно говорили в предыдущих главах. Напомним, что, с точки зрения православной метафизики, проблема предвечного выбора ангелов из двоичной превращается в троичную; доктрины и иудеев, и эллинов обнаруживают свою фундаментальную недостаточность, а небесное дуальное противостояние “благого ангела” (часто символизируемого архангелом Михаилом) и “злого ангела” (“денницы”) снимается в Успении Богородицы, ставшей Третьим Ангелом, а на самом деле Первым и сделавшим единственно правильный выбор. Христианская традиция с неизбежностью осуществляет значительную трансформацию иудейской ангелологии, так как отныне христианские “благие ангелы” и их правда резко различаются с “благими ангелами” иудаизма, хотя не отождествляются при этом и со свитой “денницы”, вопреки чрезмерным и слишком “эллинским” утверждениям некоторых гностических офитских (и особенно каинитских) сект. Если бы иудейская традиция (и соответственно, иудейская ангелология) существовали только до Христа, то благость еврейских ангелов не ставилась бы под сомнение, и все “благие ангелы” без исключения могли бы беспрепятственно перейти в христианскую ангелологию, как смиренные духи, прилежно ожидавшие свершения обета и полностью адекватные эпохе благодати. Но факт существования иудаизма и евреев как религиозной общины и после Христа резко меняет все дело. В таком случае происходит глубочайшее изменение на уровне самой ангелологии. Оно заключается в следующем. — Национальным ангелом Израиля был архангел Михаил, высший из ангелов, управляющий всеми ангельскими иерархиями, подобно тому, как Израиль был народом избранным, призванным править другими народами.[218] Но вместе с Христом Израиль как ветхозаветная реальность, как община закона перестает существовать, поскольку рождается Новый Изра-

иль, новый избранный народ — Христианская Церковь, община благодати, нация верных. Ветхий Израиль находится в отношении Нового в двояком положении. С одной стороны, апостолы и особенно апостол Павел (а вместе с ними все крестившиеся в воплощенного Бога евреи) вступают в новую эру, закладывают основу Церкви, утверждают столпы Православия. В них и через них осуществляется и обращение ангелов, признающих нетварную природу в Христе и добровольно переходящих под начало Богородицы, "честнейшей херувим и славнейшей воистину серафим". По аналогии с иудеями можно предположить, что нечто подобное произошло и в случае некоторых ангелов из свиты денницы — эти "павшие ангелы" как предводители языческих наций воцерковились в процессе крещения народов, также вступив под начало Царицы Небесной.

Но очевидно, что ангелы, управляющие иудейской общиной после прихода Христа, глубоко отличны в христианской перспективе от тех ангелов, которые предстояли Израилю до Христа. Это превращение происходит параллельно вхождению сатаны в Иуду Искариота: не приняв воплощенного Бога и Спасителя, более того, распяв Его, предав Его, осмеяв Его, подвергнув Его пыткам и позорной (с их точки зрения) казни, иудеи впустили в себя дьявола, который прочно обосновался на месте архангела Михаила, узурпировав его функции. Так евреи стали с этого момента народом — носителем контринициации, "проклятой нацией", общиной, верховенство в которой принадлежало отныне Иуде Искариоту. "И стал двор их пуст, и не стало живущего в нем", по словам апостола Петра в "Деяниях апостолов". Именно к иудеям стало отныне полностью применимо утверждение того же Петра: "Он (Иуда — А.Д.) приобрел землю неправедною мздою, и, когда низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его; И сделалось известно место всем жителям Иерусалима, так что земля та на отечественном их наречии названа Акелдама, то есть "земля крови".[219] Таким образом, земля обетованная становится "землей крови", сыны Авраамовы — "сынами дьявола", а предстоящий евреям архангел, повторяя траекторию денницы, "низвергается" в бездну.

Здесь следует снова обратиться к тем соображениям, которые мы высказали о кажущейся противоречивости христианского утверждения, что Богородица стала главой ангелов, тогда как, исходя из специфики небесного мира, там царствуют законы вечности, и ничто не становится и не длится, не убывает и не прибывает. Тогда мы вынуждены были признать вечность тайного Третьего Архангела, Пречистой Девы, которая, в некотором смысле, была главой ангелов всегда. То есть в Царстве Небесном всегда

существовала третья возможность решить проблему о соотношения Творца и твари — и не по-иудейски и не по-эллински. Можно сказать, что параллельно дуальной иерархии двух ангельских воинств всегда существовала третья, тайная иерархия — войско Царицы Небесной или, в иных терминах, “ангелы по чину Мельхиседекову”.

В этой же перспективе следует понимать и контринициатическую трансформацию ангела Израиля, отображенную в страшной судьбе Иуды Искариотского. Ангел Израиля, естественно, не мог превратиться из “благого в злого” в ходе земной истории, так как на небесах вся история существует одновременно и сразу, начиная от первомгновения творения. Следовательно, “благой ангел” Израиля изначально не был таким уже однозначно “благим”, как это может показаться на первый взгляд. Креационистский выбор этого ангела, с одной стороны, мог служить выражением глубинного смирения, догадки о кенотической ориентации самого абсолюта и подражания этой ориентации (в этом случае “благой ангел” изначально находился на стороне Царицы Небесной), но мог быть и “сатаной” в этимологическом смысле этого слова, непреодолимой преградой, произвольно поставленной между Творцом и творением. Это — темный аспект архангела Михаила, который иногда именуется Самаилом, “князем мира сего”.[220]

Воплощение Сына Божьего на уровне вечном (ангелическом) и земном (историческом) уже потенциально осуществляет таинство Страшного Суда и отделяет козлищ от овнов: темный аспект Михаила, ангела Израиля, отсекается от его светлого аспекта. При этом как Иуда от апостольского избранничества низвергается в бездну проклятия, так и иудеи, отождествившие свою судьбу с линией Самаила, рассеиваются по миру, их Храм разрушается, и они превращаются в вечных скитальцев, коснеющих в богоборчестве и отвергнутых Богом и христианскими народами земли. Михаил же, со своей стороны, в его светлом аспекте становится отныне покровителем христиан, воцерковленным архангелом, предстоящим перед лицом новой всемирной православной нации, общины верных, Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

ЧАСТЬ VII. ЦАРСТВИЕ И ЦАРСТВО

Глава XLII

Священники и воины

С точки зрения традиционализма, крайне важен вопрос о соотношении между собой двух высших типов людей, двух каст — жрецов и воинов (брахманов и кшатриев в индуизме). В зависимости от этого соотношения можно определить характер любой конкретной традиции и сакральную ориентацию общества, основанного на ней. Выделение этих двух типов (жреческого и воинского) и соответствующих им функций является одним из основных методологических инструментов сакральной расшифровки истории. Для христианской традиции эта типология также имеет крайне важное значение, хотя здесь, как и во всех остальных случаях, христианство предлагает совершенно особое, не имеющее аналогов решение. Однако для того, чтобы понять специфику сугубо христианского понимания “кастовой” проблемы, необходимо сделать краткий экскурс в традиционалистскую теорию каст и связанных с ними социальных типов общества.

Подробнее всего эта тема разработана в индуистской традиции, которую можно взять за основу. Так, эта традиция утверждает, что существует три основополагающие касты, соответствующие трем типам людей — жрецы (брахманы), воины-цари (кшатрии) и производители-ремесленники-хлебопашцы (вайшьи). Если в Индии эти касты возведены в строго определенные социальные институты, то в других цивилизациях это деление проявляется более гибко. Но даже в том случае, если кастовый принцип не имеет четкого социального эквивалента, все равно люди по качеству своей внутренней природы с необходимостью делятся на эти три основные категории.

Люди жреческого типа склонны к созерцанию. Этот тип изначально предрасположен к погруженности сознания во внутренние миры, к “интровертности”, к центробежной тенденции существования, к концентрации. Созерцатели безо всякого усилия схватывают реальность интеллектуального духовного порядка — так же естественно, как обычные люди воспринимают чувственные предметы. Параллельно этой тяге ко внутреннему, весомость которого не ставится личностью жреческого, священнического склада под сомнение, интерес ко внешней действительности, к событиям психического и материального мира здесь притуплен и расплывчат. В самом законченном варианте материальная ре-

альность для жреца является такой же условностью и абстракцией, как для простолюдина мир чистых идей или отвлеченных понятий. В трехчастном строении тварного мира жреческому типу соответствует небо, мир “бесформенного проявления”, “ангеличность”, дух. Важно отметить, что в данном случае общая экзистенциальная ориентация является сверхиндивидуальной, “свидетельской”. С точки зрения символизма цикла, священнический тип ближе всего стоит к небесной вечности, к неподвижной точке по ту сторону всякой длительности (как поступательной, так и вращательной).

Отсюда часто встречающаяся в аскетической практике ритуальная “неподвижность” созерцателей. Ко второму типу воина-царя принадлежат люди чистого действия. Именно чистого, так как для них не важны материальные последствия и результаты действия; оно само является целью в себе. Воины — люди постоянного движения, круговращения (если использовать циклический символизм). Им соответствует средний мир — промежуточный между материальной землей и духовным небом. Ориентация воинского типа точно описывается вращательным движением по контрасту с центростремительной тенденцией жрецов и центробежной тенденцией производителей. Воины не интровертны и не экстравертны. Они, скорее, сосредоточены на своей собственной личности, которую они утверждают и укрепляют как некую фиксированную самостоятельную реальность. Не случайно в истории воинский тип связан с конем и символизмом коня: речь идет о легкости, подвижности, молниеносности, которые характеризуют внутренний строй, природу, душу воина. Воины склонны воспринимать окружающий мир в тех же терминах, в каких они воспринимают самих себя — т. е. индивидуально и динамически.

Третий тип человека — производитель. Его главной характеристикой может служить принцип материального действия, центробежной ориентации. Производители соответствуют поступательному движению в циклическом символизме. Они экстравертны и тяготеют к тому, чтобы направить свои силы на внешний мир, преобразуя, обустраивая и возделывая его. Для производителей душевная реальность (прозрачная для воинов, как открытая книга) воспринимается смутно и фрагментарно, а духовные миры представляются столь далекими, что вообще мало их интересуют. Как правило, производители связаны с символизмом орудий труда — плугом, молотом, косой и т. д. Их энергии ориентированы от личного, душевного начала вовне, и поэтому для них естественной является оценка реальных событий на основании физических ощущений и материальных предметов.

Это люди земли, нижнего мира.[221]

То обстоятельство, что воины и производители характеризуются общим термином — "действие" — не случайно. Действительно, в отличие от жрецов, которые символизируют собой совершенно особую тенденцию существования, между воинами и производителями наличествует значительное сходство. Можно сказать, что воины — это "развоплощенные" производители, а производители — воины, "погруженные в материальную, объектную среду". Воинов отличает от производителей лишь степень плотности среды, в которой они действуют. И поэтому, строго говоря, производители не столько представляют собой поступательное движение, сколько сочетание чисто поступательного и чисто вращательного движений, подобно тому, как реальный год несет в себе повторение сезонов и природных явлений, с одной стороны, и событийное отличие, свойственное только данному году, а никакому иному, с другой. Третий тип, третья каста не привносит никакого особого качества в структуру воинского архетипа, но лишь затемняет этот архетип, делает его фрагментарным и "мутным".[222]

Поэтому можно говорить о двух принципиальных типах — священническом (жреческом) и воинском (царственном), так как третий тип не добавляет ничего качественно нового к двум предыдущим. В согласии с этой логикой большинство традиционалистов (и в первую очередь, сам Генон), разбирая сакральный вектор цивилизаций, говорят именно о доминации одного из двух архетипов — созерцания или действия, включая производителей в "подвид" воинов, в одну из их разновидностей. Кстати, это точно соответствует и исторической реальности, в которой часто третья каста становилась основой войск или военных отрядов под руководством профессиональных военачальников-аристократов.

Итак, в человеческом обществе можно наметить фундаментальный дуализм типов: тип созерцателя и тип деятеля, священство и воинство. Согласно Генону, нормальная иерархия существует в том случае, когда созерцание доминирует над действием, подчиняет его себе, и соответственно, священство руководит воинством. Генон определяет основное качество священства как "духовное владычество", а воинство, со своей стороны, характеризуется "временной властью".[223] Нарушение этого порядка вещей Генон называет "революцией кшатриев" (т. е. воинов) и считает, что деградация современного мира является как раз следствием такой "революции", восстания людей действия против людей созерцания.

История западного Средневековья дает обширную панораму того, как искажение пропорций между этими двумя архетипами

начинается с двух сторон: с одной стороны, священство вырождается и все более вмешивается в светские проблемы, претендуя на “временную власть”, а светские правители, воины и короли борются против авторитета жреческого типа за полную независимость как в политических, так и в духовных вопросах. Самыми яркими образцами этих двух аспектов “кастового” извращения могут служить католический Ватикан и абсолютистская Франция.

В качестве альтернативной модели на самом Западе, представляющей собой адекватное распределение архетипических тенденций, традиционалисты (как Генон, так и Эвола) указывают на гибеллинскую идею, в которой сочеталась универсальность императорского принципа, высшего воинского архетипа и чисто духовное, надвременное понимание Церкви и ее авторитета. Линия германских императоров Гогенштауфенов воплощала в себе две линии — антипапизм (анти-Ватикан) и антиабсолютизм (анти-Франция).

Священная Империя, таким образом, является синтезом и вершиной адекватного сочетания жреческого и воинского начал. Она противостоит как чистой теократии, где священство вынуждено обмирщвляется, так и “революции кшатриев”, где воины неправомочно присваивают себе функции высшей инстанции в сфере чистого духа.

Глава XLIII

Симфония властей

Двум типам людей соответствуют в православной традиции две концепции, которые являются чрезвычайно важными для понимания истории Церкви. Это концепции “Царствия” и “Царства”. “Царствие” понималось христианами как Царствие Божие, о приходе которого молят православные в “Отче наш” (“да приидет Царствие Твое”). Это соответствует чисто духовной, “жреческой”, священнической реальности, так как Царствие Божие принадлежит именно к вечности,[224] и хотя оно безмерно превышает тварную вечность небес, для взгляда изнутри творения оно отождествляется с Царствием Небесным, с изначальной духовной, недвижной точкой. Царствие Небесное есть главный объект созерцательной концентрации, центр богословского внимания, средоточие духовных взглядов всех тех, кто призван ко внутреннему бытию, к ангельскому погружению в Святую Святых творения.

Царство в отличие от Царствия относится к космической реальности, ко внешнему миру, ко временной действительности. В Царстве реализуется упорядочивание среды, организация существования людей в соответствии с определенными сакральными нормами. Царство есть функция “стояния”, сохранения вертикального положения вопреки энтропии материальной реальности. Это также борьба с инерцией, обуздание нижних, донных сил творения. Это область конкретного действия — душевного или плотского. При этом Царство не просто область нижнего, но организованного нижнего, приведенного в соответствие с некоторыми высшими установками. Только в таком случае можно говорить собственно о Царстве; оно изначально имело смысл промежуточной реальности между косностью земли и чистотой неба. Такая промежуточная функция лучше всего подходит именно типу воинов, “царей”.

Между Царствием и Царством существует не дуалистическое противоречие, но взаимодополняемость. В нормальном случае сакральное общество — Священная Империя — предполагает полноту спасительной иерархии, благодаря которой все уровни космической и человеческой реальности сопрягаются друг с другом в единой цепи, восходящей от дна творения к его вершине и обратно. В этом состоит эзотерический символизм лестницы Иакова, по которой в видении патриарха сходили и восходили ангелы. Царствие есть вершина Царства, его трансцендентное измерение; треугольник, венчающий трапецию. Но причастность обычного человека к этому трансцендентному измерению не может реализоваться кроме как сквозь Царство, так как для того, чтобы получить полное просветление, надо вначале упорядочить хаотические элементы материальной природы, и лишь после этого перевести упорядоченную личность в более высокие, сверхиндивидуальные сферы.

На этом принципе основано таинство царской власти или, в умаленной форме, “воинского посвящения”. Дело в том, что именно Царь как вершина и пик всего Царства есть универсальная фигура воина по преимуществу, абсолютного воина, в котором осуществляется прямой контакт нижнего с высшим, земного с небесным. Он находится на самой высокой точке имманентного Царства и одновременно на самой низкой точке трансцендентного Царствия. Это отчетливо прослеживается во всех традиционных ритуалах “царского посвящения” и среди прочего в Ветхом Завете, где описывается помазание Саула на Царство пророком Самуилом, т. е. представителем жреческого типа, носителем “духовного владычества”.

Православие в своей исторической форме полностью унаследовало сакральное понимание Священной Империи и адекватного сочетания Царствия и Царства. Это отражено в концепции православной симфонии, где четко определяется духовный статус Патриарха и Императора. Православный Царь, Висилевс, Император осознается как епископ Церкви, духовно зависящий от авторитета Патриарха (или митрополита), но абсолютно свободный в ведении светских дел. Концепция православной симфонии точно соответствует гибеллинскому идеалу, который на Западе так никогда и не был реализован. Правильнее употребить иное сравнение: гибеллинский идеал Священной Империи был отголоском подлинно православной симфонии, реально существовавшей на Востоке (и позже на Руси) в то же самое время, когда наиболее традиционные эзотерические организации Запада отчаянно (и почти всегда безуспешно) пытались реализовать нечто подобное на практике через князей Штауфенов или совсем уже утопические розенкрейцеровские проекты. И совсем уже странно, почему современные традиционалисты, тщательно исследующие самые незначительные детали эзотерических организаций имперского типа в Европе, в то же время высокомерно обходят вниманием византийско-славянский опыт, где все аспекты адекватного сочетания “духовного владычества” и “временной власти” были теоретически закреплены в учении о симфонии и много веков существовали на практике вплоть до самых последних времен!.[225]

Слияние Царствия и Царства в лице Царя, который становится от этого как бы мостом между двумя мирами — духовным и светским — отражается во многих аспектах православного ритуала. Особенно наглядно это проявлено в обряде венчания. Само слово “венчание” и символическое использование корон (их держат над головами вступающих в брак) указывает на то, что любой человек в наиболее ответственные духовно моменты своего существования ритуально отождествляется с самим Царем, актуализирует в себе царственное измерение. Иными словами, к Царствию Небесному обычный человек приобщается только через архетип Царя, отождествляясь с Царем, ритуально становясь им. Поэтому, в частности, царская атрибутика используется во многих инициатических ритуалах: вход в небесную реальность проходит через пик земного Царства. Подобно этому врата, отделяющие в православном храме корабль от алтарной части, называются царскими.

Можно заметить, что исходя из основополагающей двойственности человеческих типов помимо гармоничной и идеальной симфонической концепции созерцание и действие могут находиться и в ином соотношении. Так, в отличие от Православия

Западная Церковь почти с самого начала тяготела к противопоставлению Царствия и Царства или, по меньшей мере, к искажению пропорций между ними. Уже у св. Августина, бывшего до принятия христианства манихейцем, заметна склонность к противополаганию “Града Небесного” и “Града Земного”. Созерцание и действие рассматриваются как два взаимоисключающих понятия. И хотя в данном случае речь идет об однозначном выборе в пользу созерцания, “Града Небесного”, сама постановка вопроса провоцирует расширение функций жречества на те сферы, которые, с точки зрения Православия, не должны иметь к нему отношения. После такого “антисимфонического” противопоставления логически должен был последовать и ответный шаг “Града Земного”, т. е. “революция кшатриев” или восстание Царства на Царствие. Этот процесс был поэтапным, начавшись с французских монархов-абсолютистов XIV века, он резко проявился в Реформации и закончился полной десакрализацией Запада, т. е. полной победой “Града Земного”.

В православной Византии и позже на Святой Руси (Московского периода) такого резкого противопоставления никогда не существовало (хотя тенденции к этому были, как мы увидим в дальнейшем), и поэтому православному миру намного дольше удавалось противостоять десакрализации. Но даже в последние катрострофические периоды история Православия качество его упадка является, тем не менее, совершенно иным, нежели линия вырождения Запада.

Глава XLIV

Теократия и тирания/иудейство и эллинство

Проблему соотношения Царствия и Царства (жрецов и воинов) можно рассмотреть и на уровне противопоставления двух основных метафизических подходов: креационизма и манифестационизма (о которых мы подробно говорили ранее). Креационистская перспектива строго соответствует утверждению трансцендентного Царствия в ущерб земного Царства. Созерцание в таком случае противопоставляется действию, и в социальной плоскости мы имеем дело с одной из разновидностей такого режима, который принято называть “теократией”. Строгий креационизм исходит из предпосылки об абсолютной незначимости творения перед лицом Творца, и вследствие этого все аспекты имманентного теряют всякое значение. Но сфера космоса и есть сфера имманентного, где общим знаменателем является принцип действия, что соответствует воинскому архетипу.[226] Следовательно,

принцип действия, воинства, царской власти метафизически обесценивается. Лишь жреческой касте, которая ответственна за “расшифровку воли Творца” или “сохранность Завета”, отводится право выступать главной инстанцией в обществе. Позднеиудейское общество в период, следующий за выходом из Вавилонского пленения, представляло собой именно такую “теократическую” реальность с откровенной доминацией во всех социально-бытовых и насущных вопросах касты книжников и толкователей Закона.

Характерно, что подобная ситуация повторяется и с исламом, в котором обновленный Мухаммадом типично семитский креационизм и строгий авраамический монотеизм породили сугубо теократическую систему раннего халифата с книжниками и “факихами” во главе. И как всегда в подобных случаях теократия полностью обесценила имманентное, устроив социальный пейзаж по образцу бесплодной пустыни. Показательно, что ранняя исламская (равно как и иудейская) архитектура изобилует постройками квадратного типа с плоской крышей, что стилистически должно постоянно напоминать о бренности и ничтожности Царства и о его несопоставимости с трансцендентным Царствием. Подобно тому, как творение в креационизме радикально разведено с Творцом, так и при теократии жрецы выделяются в особую касту чистых, людей веры, которые не имеют общей меры с остальными типами общества. Вместо органических связей и непрерывной возвышающей иерархии возникают генетически обособленные рода — в иудаизме левиты — или классы, которые навязывают всему обществу свое тоталитарное правление, чья логика считается заведомо превышающей умственные способности обычных людей. Аналогично разрыву связи между Богом и миром теократия разрывает связь между правителями-жрецами и всеми остальными (людьми действия). Такой социальный тип по аналогии с “антижреческой революцией кшатриев” можно назвать “узурпацией священниками светской власти”.

В христианских терминах апостола Павла такое общество следует назвать “иудейским”, в самом широком смысле этого слова.

Противоположный тип, соответственно, будет “эллинским”. Это Царство, ставящее себя на место Царствия. Это — типичный результат “революции кшатриев”. Здесь сфера имманентного считается настолько пронизанной реальным присутствием принципа, что всякое различие между проявлением и его истоком полностью стирается. Сферой действия провозглашается вся реальность, и вопросы культа переходят в ведение касты воинов. Такое общество можно вполне назвать “языческим”, в самом негативном смысле этого термина.

Часто при этом происходит полное “обожествление” Царя или Императора, и вместо исполнителя посреднической функции он начинает рассматриваться как высший источник всякой власти.-[227] Греция эпохи позднего эллинизма и последние века языческого Рима (за исключением кратких периодов относительной реставрации нормальных пропорций) дают множество примеров такого манифестационистского люциферического вырождения с ужасающими фигурами тиранов и деспотов типа Калигулы или Нерона.

В таких обществах с доминацией воинов жрецы переходят в разряд подсобного сословия, призванного поддерживать социальный режим, при этом сам тип жреческой духовности низводится до уровня “социального служения” или в лучшем случае “душевного делания”. Вся метафизика сводится в данном случае к космологии и даже к ритуалам и практикам, оперирующим с двумя нижними сферами вселенной — с миром плоти и тонким миром (миром души).

Таким образом, “иудейство” в социальной сфере соответствует теократии, а “эллинство” — тирании и абсолютизму. На период проповеди Спасителя эти термины точно совпадали с Иудеей и Римской Империей.

Позже, уже в христианской реальности соответствующие социальные архетипы воплотились в иудеохристианских тенденциях Ватикана, тяготевшего к теократии (партия гвельфов), и в гуманистическом пафосе Возрождения (позже Просвещения) с типично языческой имманентистской государственностью. Кроме того, определенные аналоги этих двух типов социальной системы, соответствующих двум типам человеческой природы, можно найти в истории всех народов и цивилизаций, либо на документально зафиксированном, либо на мифологическом и легендарном уровне.

Глава XLV

Византия, катехон и тысячелетнее Царство

Метафизический выбор третьего пути, который является основой христианства как традиции, проецируется и на социальную сферу. Здесь так же, как и в богословии, христианское решение проистекает из универсальной формулы св. апостола Павла “несть ни иудея, ни эллина”. Если интерпретировать это в терминах Царства и Царствия (что соответствует утверждению доминации того или иного человеческого типа — либо жрецов, либо воинов), то можно сказать, что православная доктрина отрицает

как теократию, так и тиранию, т. е. как иудейскую доминацию жрецов, так и языческую систему безраздельного правления воинов. Безусловно, христианство отдает предпочтение жреческой, священнической функции, реальности трансцендентного Царствия. Но в отличие от теократии полномочия священства строго ограничиваются областью духа, так как "Царствие мое не от мира сего", по словам Христа. Следовательно, христианское священство уполномочено заниматься сугубо трансцендентной сферой, не вмешиваясь прямо в дела мира.

Но на уровне человеческой и космической имманентной реальности православное социальное учение однозначно признает компетенцию царской власти и уполномочивает воинов-царей осуществлять полноту упорядочивающего контроля над земной стихией. Принцип Царства действует в мире сем, подчиняясь симфонически немирскому, сверхкосмическому принципу Царствия. И именно так следует понимать ответ Христа фарисеям: "Богу — Богово, а кесарю — кесарево". В определенном смысле христианство восстановило истинные пропорции соотношения жреческого и воинского типов, что особенно резко контрастировало с социальной деградацией и различными формами узурпации власти в обществах, где христианство возникло. Христианское симфоническое решение проблемы государственного устройства было преодолением и локальной иудейской общественной традиции, в лоне которой появились первые христианские общины, и более широкого социального конктекста Римской Империи, куда юридически входила в тот период вся Иудея. Иными словами, теория православной симфонии властей положила конец и "узурпации жрецами полной социальной власти" и языческой "революции кшатриев".

Византийская Империя стала историческим воплощением православной симфонии, и Константинополь, как Новый Рим, явил собой уникальный синтез Царствия и Царства, став тем провиденциальным тысячелетним царством, в котором реализовались эсхатологические пророчества. При этом важно подчеркнуть само название Новый Рим. Напомним, что в инициатическом смысле термин новый не просто указывает на временную последовательность, но относится к области эзотеризма, к тем аспектам реальности, которые участвуют в процессе инициации. Так, "новый человек" понимался христианами как "посвященный человек", т. е. прошедший ритуал посвящения (крещения). "Новые небеса" и "новая земля" Апокалипсиса указуют на особую преображенную реальность, имеющую качественно иную онтологическую характеристику, нежели космические объекты ветхого творения. Также следует понимать и Новый Завет, означающий не

просто исторически более близкий к настоящему времени, не просто сменяющий Ветхий Завет по чисто временным причинам, но радикально Иной Завет, открывающий для человека и вселенной небывалую перспективу обожения, родственных (по благодати) отношений с Божеством. Все это приложимо и к термину "Новый Рим" применительно к Константинополю, который означал именно особое инициатически понятое государственное образование, Христианскую Империю, соотносимую с прежней Римской Империей, подобно тому, как сугубо христианское новозаветное богословие относилось к ветхозаветному богословию иудаизма. Можно сказать, что Первый Рим для Нового Рима был Ветхим Римом. Но если в сфере метафизической доктрины Православие утвердило радикально новое по сравнению с иудаизмом понимание Царствия, то в сфере социальной оно выдвинуло концепцию христианского Царства, радикально новую по сравнению с Римской Империей. Можно сказать, что теория православной симфонии властей была совершенно революционной доктриной для всего мира, в котором она была утверждена — как для иудеев, так и для эллинов. "Иудеям соблазн, эллинам же безумие".

С точки зрения Православия, Византийская Империя и была самым настоящим тысячелетнем царством, к которому относились ветхозаветные и апокалиптические пророчества. Так приблизительно на тысячу лет — от основания Константинополя и превращения его в столицу Римской Империи (324–330) до его взятия турками (1453) — в мире утвердился священный порядок, соответствующий самой высокой и гармоничной иерархической структуре. Для адекватного современного христианского сознания хилиастические чаяния в отличие от иудеев, не принявших Господа, таким образом относятся не к будущему времени, но уже к прошедшему, т. е. к периоду существования Византийской Империи, в котором православная симфония воплотилась в совершенном и законченном виде.

Православная Империя имела в сугубо христианской перспективе подчеркнуто эсхатологический смысл. Восстановленная в ней совершенная иерархия между "духовным владычеством" и "временной властью" как бы воспроизводила пропорции золотого века, райского состояния человечества. Более того, Византия была земным прообразом Небесного Иерусалима, схождением которого на землю закончится человеческая история. На этом основана православная "теология Империи". Эта эсхатологическая "теология православного Царства" догматически основывается на следующих словах из Второго Послания апостола Павла к Фессолоникийцам: "Ибо тайна беззакония уже в действии, только не свершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживаю-

щий (разрядка наша — А.Д.) теперь". А несколько выше: "И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему (антихристу — А.Д.) в свое время".[228] В этих скупых словах описывается краткий эсхатологический сценарий и роль в нем Православного Царства, тысячелетнего царства, Империи. "Человек беззакония" и "тайна беззакония" — это антихрист как персонаж и "его царство" как состояние, появление которых будет предшествовать непосредственно моменту Второго Пришествия. Антихрист и его царство установятся в самый последний период истории, и конец их произойдет не опосредованно, но непосредственно в самом Страшном Пришествии Спаса-в-силах. Но перед свершением "тайны беззакония" на пути прихода антихриста стоит некоторая преграда, которая "не допускает ему открыться". Это "удерживающий", по-гречески, "катехон". Православная традиция однозначно понимает под "удерживающим" Православного Царя,[229] а под тем, что "не допускает ему открыться" — Православное Царство, христианскую Империю. Таким образом, восстановление нормального соответствия между Царствием и Царством, между жреческим и воинским элементами на основании новозаветной истины осознавалось христианами как реально ощутимое, наглядное, конкретное препятствие явлению антихриста и "отступлению", "апостасии". По этой причине тематика сохранения или отсутствия полноценной православной державы имела важнейшее значение при определении знаков непосредственной близости конца времен.

Важно заметить, что в такой перспективе всякое нарушение симфонической гармонии между священством и царством в рамках христианской традиции мгновенно вызывало мотивы "тайны беззакония", "прихода человека погибели", "антихриста". Сохранность Православной Империи и ее "кастового" строя служила наглядным выражением того, что "удерживающий теперь еще не взят от среды", и следовательно, что до прихода антихриста еще должно пройти некоторое время. Следовательно, социальный аспект в христианстве имеет глубоко сакральное, эсхатологическое значение, и там, где налицо отход от теории симфонии, как от хилиастической реальности, связанной с "катехоном", "удерживающим", там православное сознание немедленно угадывает апокалиптические ноты и провидит начало процесса всеобщей апостасии.

Не удивительно поэтому такое упорное неприятие Восточной Церковью латинства и папства, так как в отходе от симфонической православно-имперской ("гибеллинской") модели явно заметен теократический "иудейский" уклон, а это, в свою очередь, означает потенциальный отход или, по меньшей мере, сокрытие

“катехона”. Православные византийцы, а потом и славяне начиная с некоторого момента справедливо увидели в папском Риме крен в сторону постановки Царствия над Царством, и нарушение симфонии в этом направлении не могло не провоцировать обратного процесса — “революцию кшатриев” в новом постязыческом и номинально “христианском” контексте (что окончательно произошло в Реформации). Вообще говоря, разрыв Запада с Константинополем и его культурно-политическое обособление в рамках христианской эсхатологии не могло быть поняты никак иначе, кроме как самая настоящая “апостасия”, поскольку на эзотерическом уровне это означало возврат от Нового Рима к Ветхому Риму (а на богословском уровне — отход от христиано-христианского Нового Завета к иудеохристианству почти ветхозаветного стиля).

Вне симфонического хилиастического православного Царства может существовать только “иудейские” или “эллинские” государственные типы, т. е. общества, построенные на неправомочной узурпации какой-то одной кастой полномочий другой касты. И не удивительно, что католический мир немедленно после разрыва с Востоком показал одновременно оба варианта социальной апостасии — впадение в теократию и в языческую тиранию. И не случайно, именно Запад стал географически тем пространством, где проявились откровенно антихристианские и, более того, антихристовы начинания — полный разрыв с традицией, профанизм, атеизм, прогрессизм, рационализм, индивидуализм и т. д.

Начиная с определенного момента, после окончательного провала попыток гибеллинской реставрации на Западе, тематика христианской Империи, симфонии, эсхатологического Царства стала достоянием отдельных эзотерических орденов, действующих как бы вопреки внешней латинской апостасии. И этим объясняется антикатолическая направленность тех духовных течений, которые еще сознавали всю значимость христианского таинства Империи. Вместо реальных православных Царей появились чисто ритуальные “императоры” эзотерических орденов, христианское Царство стало невидимым, “параллельным”, потенциальным, ушло в область преданий и легенд. Кстати, именно вокруг этой темы вращаются средневековые инициатические легенды о “царстве пресвитера Иоанна”, о рыцарях Круглого Стола и Святом Граале.[230] Но как бы то ни было, Запад стал родиной “человека беззакония”, откуда ядовитые антихристианские энергии современного мира стали расползаться по всей планете.

Глава XLVI

О Третьем Риме

Русская Православная Церковь изначально была составной частью православного мира и, в некотором — духовном — смысле, провинцией Византийской Империи. Русские восприняли христианство от греков (или непосредственно, или через несколько ранее воцерковившихся болгар) и вошли полноценным компонентном в лоно Восточной Церкви. Вся история русских — это история Православия, от которой история народа и государства неотделимы. Вместе с православной метафизикой, догматикой и ритуалом Русь приняла и православную эсхатологию, связанную с иерархией "каст".[231] Следовательно, Константинополь, Царьград, был высшим символом и образцом для русского Православия и в догматическом и в социальном смыслах. Русские Цари и митрополиты вплоть до падения Константинополя в локальном контексте точно воспроизводили христианскую симфонию властей, распределяя сферы "духовного владычества" и "временной власти" в соответствии с точно указанными пропорциями провиденциально восстановленной хилиастической гармонии. Как составная часть православного мира Русь находилась под "защитой" катехона и принадлежала на полном основании к Святому Царству.

В этом аспекте русская Церковь сразу унаследовала истинное понимание социальной проблемы в ее мистическом ключе, и поэтому с самого начала русской истории контакты с Западом имели однозначно отрицательный (для Руси и ее традиции) характер. В каком бы направлении ни осуществлялось влияние латинского мира на Русь, оно всегда несло с собой подспудно отклонение от гармоничной симфонии властей либо в "языческом", либо в "иудейском" ключе. В любом случае провиденциальная пропорция Православного Царства последних времен нарушалась. Католическое богословие, со своей стороны, вообще угрожало метафизической полноценности православного вероучения, и деятельность "агентов папизма" во всей истории России имела крайне разрушительные в духовном и социальном смысле последствия.

Но не только влияние Запада несло в себе угрозу русскому Православному Царству. Тенденции к противопоставлению Царствия и Царства существовали и среди самих русских людей. Впервые эта тревожная тема проявляется в спорах нестяжателей-заволжцев (последователей святого Нила Сорского и убежденных исихастов) и осифлян (сторонников святого Иосифа Волоцкого). Нестяжатели принадлежали в типу радикальных созерцателей, погруженных в трансцендентную реальность Царствия. Осифляне, напротив, понимали Церковь как почти социальный институт, как подвиг общественного служения. Иначе осифлян называ-

ли “ревнителями”. Ясно, что в этом споре, особенно жестком у последователей обоих святых, а не у них самих, проявляется утрата строгих пропорций относительно мистической структуры Православного Царства. Два взаимодополняющих в рамках полноценной православной доктрины момента — созерцание и действие, священство и воинство (взятые здесь более узко в сфере церковно-монастырского домостроительства) — в данном случае противопоставляются друг другу, а следовательно, в обоих вариантах налицо некоторое неправомочное расширение компетенций той или иной “кастовой” позиции. У осифлян явно проглядывает тенденция к чрезмерной социализации Церкви, к слишком тесному сближению ее с государством. У нестяжателей, напротив, есть стремление к полной отвлеченности от дел Царства, что грозило появлением особой касты “чистых” и движением к теократии.

Поворотным моментом в истории Русской Церкви было падение Константинополя. Это событие имело для русского православного сознания грандиозное значение. Взятие турками Нового Рима не могло не означать глубинного потрясения основ эсхатологического мировоззрения всего православного мира. Фактически это было “взятием от среды удерживающего”, отходом “катехона”. И следовательно, в православной общине тема прихода антихриста стала более чем актуальной.

Однако Русская Церковь оказалась в сложном положении. С одной стороны, Константинополь пал и, следовательно, “тысячелетнее царство” закончилось. С другой стороны, Русская Держава продолжала существовать, была сильна и могущественна, сохраняла верность православной симфонии властей и целиком основывалась на учении Церкви и православном предании. Так появилась теория Москвы-Третьего Рима. Изначально эта концепция призвана была дать богословское и глубоко эсхатологическое толкование фактического продолжения православного симфонического Царства после падения его традиционного центра — Царьграда. В такой перспективе Москва виделась как некий временный и предапокалиптический оплот Православия, которому суждено было замедлить приход “сына погибели” еще на какой-то срок. При этом вначале теория Москвы-Третьего Рима была окрашена в мрачно апокалиптические тона — как утверждение фактического положения дел, которое может продлиться очень недолгое время, так как падение Нового Рима не оставляет большого временного зазора для еще какого-то дополнительного цикла христианской цивилизации. Это логически проистекает из отождествления Византийской Империи с “тысячелетним царством”. Когда это “царство” подходит к концу, дьяволу снова по-

пускается преследовать человечество и теперь уже вплоть до самого Второго Пришествия.[232] Это так называемое “мало время” (по выражению Апокалипсиса), т. е. “короткий срок”, отделяющий конец “тысячелетнего царства” от момента Страшного Суда. В этом промежутке Москва-Третий Рим, вся Святая Русь мыслились русскими как провиденциально избранный “остров спасения”, как особая, отмеченная Святым Духом земля, для которой на какое-то время делается исключение среди всеобщей апостасии и которая поэтому продолжает сохранять симфонический строй подлинного и уникального Православного Царства.

Третий Рим связывался поэтому с третьим лицом Троицы, полное откровение домостроительства которого, согласно православному богословию, должно обнаружиться во всем своем объеме только в самом конце истории. Святая Русь отождествилась в этой перспективе с Государством Святого Духа, с апокалиптической державой, наделенной парадоксальным статусом и помеченной избранничеством. При этом сама концепция Третьего Рима не несла в себе никакой триумфальной утвердительности.-[233] Москва понималась как некоторое благодатное исключение, как избранническая особость в тотальном море апостасии, как небольшая задержка. Хотя миссия катехона, “удерживающего” в некотором смысле переносилась на Святую Русь и Русского Царя, но никакой стабильности или долговременности под этим не подразумевалось. Более того, признаки близости появления “сына погибели” явно ощущались православными в самой Руси.

Падение Константинополя напрямую связывалось на Руси с Флорентийской унией, заключенной греками с католиками в стремлении спастись от турецких завоевателей. Но это не помогло, и столица Византии пала в 1454 году. Русские связывали эту последовательность катастроф в одну логическую цепь. Греки отступили от симфонии и чистоты Православия, приняв унию с католиками, воплощавшими в себе несимфоническое устройство общества и еретическое уклонение в вере. За это они и подверглись каре Господней от рук турок. Оплот Православия, Второй Рим пал физически вследствие своего духовного падения. Это осознавалось как конец тысячелетнего царства.

Символизм чисел играл в вопросе эсхатологии огромную роль. Отпадение Рима от Православия совершилось на рубеже второго тысячелетия от Рождества Христова. Падение Константинополя произошло приблизительно через 500 лет, а 1500-й (точнее 1498-й) год по православному летоисчислению означал конец 6-го тысячелетия от Сотворения мира, что трактовалось как весьма вероятная дата Конца Света. Последней границей, отделяющей павший мир от этого грандиозного события, и было Московское цар-

ство со второй половины XVI века.

Но московская эсхатологическая пауза затянулась. На рубеже 7-го тысячелетия от Сотворения мира произошли события гораздо менее масштабные, чем Конец Света, но также истолкованные в эсхатологическом ключе. Вслед за павшим Константинополем к латинской ереси стали склоняться и некоторые православные круги Малороссии. В этот период своего расцвета в Западной Руси достигает униатство. Те же христиане, которые сохраняли верность Православной Церкви, трактовали эти перемены как наступление антихриста на саму Русь, как повторение того же сценария, который только недавно погубил греков. Так возникает обширная эсхатологическая русско-православная литература, в которой униатские тенденции рассматриваются в апокалиптическом ключе (знаменитая “Книга о Вере” Захарии Копыстенского, апокрифическое сочинение “Орел”, приписываемое Ездре, “Кириллова книга” и др.).

В XVI веке учение о Москве-Третьем Риме получает дальнейшее развитие и становится более утвердительным. Московский собор 1551 года, называемый Стоглав, окончательно утверждает учение о превосходстве Православной Руси и ее церковно-социального уклада над иными странами, напрямую связывая политическую независимость Русского Государства с соблюдением верности всем нормам Православия. Происходит реальное осуществление в истории того, о чем догадывался киевский митрополит Илларион еще в XI веке. “Последние стали первыми”. Московская Русь становится Третьим Царством, Новым Израилем, последней империей, где только и сохранилась вся полнота Веры. В этот же период на Руси устанавливается Патриаршество, что знаменует полноту и самодостаточность священного Царства. Хотя в Восточной Церкви есть и другие Патриархи (Патриарх Константинопольский, Патриархи Александрийский, Иерусалимский и Антиохийский), нигде нет Православных Царей, т. е. предпосылки для подлинной и законченной симфонии властей, для существования “катехона”, “удерживающего” отсутствуют. Единственным и последним “удерживающим” становится Русь. По этой причине она и именуется отныне в полном смысле Святой. Святая Русь.

Катастрофой Третьего Рима стала книжная справа патриарха Никона. Сам Никон сформировался в кружке боголюбцев вместе с его будущим оппонентом протопопом Аввакумом и, как и все боголюбцы, в полной мере разделял эсхатологическую теорию об универсальной миссии Русской Церкви и Русского Царства. Став Патриархом, он, однако, предпочел перевести эту сложную историософскую доктрину в светско-оптимистический вариант, совершенно упуская из виду тревожный апокалиптический под-

текст, в ней заключенный — ведь Русь-“катехон” была только временной преградой прихода “сына погибели”. Никон по вполне патриотическим мотивам замыслил объединить вокруг Третьего Рима и Русского Царя все православные земли и народы, бывшие под гнетом либо мусульман, либо “папежников”, чтобы распространить спасительный свет Русского Православия повсюду и превратить Русь в сотериологическую Империю. В этот эсхатологический проект вписывалось и устройство Нового Иерусалима под Москвой, что является характерным признаком всех эсхатологических и апокалиптических течений в христианстве от Монтана до анабаптистов. Но в реализации своего проекта Никон не выбирал средств, и для того, чтобы заведомо снять трения с иными православными Церквями в деле их интеграции под эгидой Московского Патриаршества и Русского Царя, он самовольно и скоропалительно стал подстраивать ритуально-символические аспекты Русской Православной богослужебной практики под новогреческие стандарты, принятые в целом большинством православных Церквей за пределом Руси. При этом он упустил важнейший момент: сам факт мощи и независимости Московского Царства связывался русскими именно с верностью непорченой вере, с упорным противостоянием всем нововведениям, идущим с Запада, от которых и пал Константинополь (Флорентийская Уния). Иными словами, Никон решил пожертвовать ради универсализации Третьего Рима тем, что составляло одну из его религиозных и обрядовых особенностей. Это стало отправной точкой книжной справы. И совсем уже небрежными кажутся пояснения, данные Никоном, об якобы имевшем месте отклонении Русской Церкви от древнегреческих богослужебных норм, о “порче книг” и “богослужебных ритуалов”. На самом деле, Русь после момента падения Константинополя ослабила с ним контакты и заморозила ситуацию в области богослужебной практики в том состоянии, в котором она пребывала и в самой Греции на период середины XVI века. А в тот момент в Византии происходила постепенная смена древнего Студийского устава уставом Иерусалимским.[234] На Руси она не была завершена, хотя оба эти устава считались вполне православными и приемлемыми с древних времен. Но по прошествии двух столетий относительной изоляции Руси, где процесс этого перехода застыл, при новом сравнении с греческим образцом выяснились некоторые отличия. Их-то Никон и поспешил необдуманно исправить, не вникая особенно в суть дела, спеша реализовать свою собственную версию Третьего Рима.

Его противники, составившие ядро старообрядцев, увидели в книжной справе лишь подтверждение апокалиптических тревог, нагнетаемых на Руси еще с середины XV века. С их точки зрения,

избранничество Третьего Рима было основано как раз на твердой приверженности существующему церковному преданию, буквальному исполнению всех норм традиции в малом и в великом. Цена, которую Никон собирался заплатить за универсализацию Третьего Рима, представлялась им непомерной и противоречащей самой сути всего мероприятия. Сторонники Аввакума посчитали, что книжная справа является подрывной антихристовой инициативой, аналогичной тем, которые ранее погубили Константинополь и вовлекли в унию православных Малороссии. Современные поствизантийские греки в сознании московских традиционалистов не могли выступать в качестве критерия чистоты веры, так как утрата ими политической независимости связывалась как раз с их отступничеством в сторону латинян. И поэтому если и выправлять православный устав и богослужебные книги, то делать это надо другим православным народам по русскому образцу, а не наоборот. Если Русь — "катехон", считали старообрядцы, то православная вера в нем сохранилась наилучшим образом, как пример всем остальным народам. Но поскольку Никон приступил к реформам и справе резко и своевольно, то различие в методе переросло в глубочайший идеологический и духовный конфликт. И через некоторое время сами реформы стали толковаться традиционалистами исключительно в негативном, антихристовом смысле.

Чем жестче Патриарх Никон настаивал на своем, тем более радикальной была ему оппозиция.

Но параллельно сомнительной (хотя и оправданной идеалистически) "справе" Никон нарушил и еще одно важное условие стабильности спасительного Царства, "катехона" — симфонию властей, промыслительное и уникальное сочетание временного господства и духовного владычества. Он стал все более сдвигаться в сторону теократического, почти папоцезаристского правления, возомнив себя автократором Руси и всей будущей православной Империи, которую на западных рубежах усердно созидал до времени покорный ему Царь Алексей Михайлович. Но поскольку нарушение симфонии в одну сторону всегда чревато противоположными последствиями, то узурпация светских функций представителем жречества не замедлила вызвать к жизни "революцию кшатриев". И в конце концов, уже Царь восстал на Патриарха, за чем последовало удаление Никона из Москвы, а позже и его низложение.

В результате таких колебаний на Руси наступила реальная духовная катастрофа. Третий Рим был подорван и структурно, и идеологически, и мистически. Точно в тот год, который был предсказан "Книгой о Вере" как год "апостасии" (1666), в Москве на

самом деле произошел беспрецедентный по своим разрушительным последствиям Собор, продлившийся до 1667 года, где сам Никон был низложен, его же нововведения одобрены, царская власть абсолютизирована, за непререкаемый образец взята новогреческая богослужебная практика (в том числе вводилось обязательное троеперстие, четырехконечный латинский крест — крыж, признавалось обливательное или кропительное крещение, предписывалось хождение иереев противосолонь, исключение из Символа Веры определения Духа Святаго как Истиннаго, написание имени Исуса с двумя "и" и т. д.), а вся история Московской Руси, Стоглавый собор и богословская концепция "Москвы-Третьего Рима" осуждены и подвергнуты анафеме. Причем главными судьями в этом вопросе выступали представители зарубежных Восточных Патриархов, давно пребывающих под светской властью инославных владык. Фактически же главной инстанцией выступал сам Царь, заботившийся лишь об укреплении трона и доверивший богословские вопросы заезжим архиерям. Возможно, им также двигало желание реализовать внешние имперские планы Никона, но уже не в теократическом, а в светском варианте.

Это был самый настоящий конец "катехона", Святой Руси, Третьего Рима. С этого момента о Русском Государстве невозможно было говорить как о вполне православном и традиционном. Раскол затронул все стороны ее религиозного и социального бытия.

Старообрядцы окончательно отвернулись от "никониан", настаивали на буквальном соблюдении Старой Веры, за что были анафематствованы и подвергнуты страшным гонениям со стороны властей. Многие были мучимы, казнены или сожжены заживо. Все эти катастрофические события интерпретировались ими как наступление последних времен и отступничество последнего оплота спасения — Москвы — от своей сотериологической миссии. Дух апостасии, погубивший вначале Запад, потом саму Византию и малороссов, пошедших на унию, добрался, наконец, до Святой Святых. Святость официальной Церкви нарушилась, благодать покинула ее, она превратилась в мерзость запустения, считали староверы.

Отныне Третий Рим сам ушел в бега, а Святая Русь разделилась с Россией светской. Какими бы благими ни были изначальные намерения Никона, результат его реформ был катастрофичен и апокалиптичен во всех отношениях. Как полное подтверждение трагической правоты староверов наступило царствование Петра Первого, который принялся осуществлять окончательное обмирщвление России в небывалом масштабе. Теперь католико-протестантский Запад откровенно брался за образец и модель для

подражания, Патриаршество было упразднено и официальная Церковь поставлена под жесткий контроль светской власти на манер англиканской монархии. Более того, в высшей степени символично, что Петр Первый переносит столицу России на Запад, прочь от Москвы,[235] тем самым ставя последнюю символическую точку в вопросе о Третьем Риме, который фактически отныне был вынесен за скобки, пал. На месте его воцарился Новый Вавилон.

Глава XLVII

Краткий эон “Державной”

С точки зрения эсхатологической истории Православной Церкви, существует один довольно странный период, который начался в России в 1917 году и длится до настоящего времени. Вместе со свержением династии Романовых и большевистской революцией, которая на внешнем уровне несла с собой полное отрицание Православия, его духовных, догматических и ритуальных основ (при большевиках за исповедание Христа преследовали в самом прямом и страшном смысле этого слова) произошли два события, имевшие для православного сознания огромное значение. Во-первых, на Руси было восстановлено Патриаршество, а во-вторых, столица была снова перенесена из Петербурга в Москву. Оба события, с мистической точки зрения, теснейшим образом связаны между собой, так как появление учения о Москве-Третьем Риме (позднее введение на Руси Патриаршества), в одном случае, а также упразднение Патриаршества и перенос столицы в Санкт-Петербург, в другом случае, были в русской священной истории взаимосвязаны.

Москва как Третий Рим — это эсхатологическое продолжение “тысячелетнего царства” после падения Константинополя, в котором вопреки всему сохранялась симфония властей, выраженная в наличии русского Патриарха и московского Царя. Петербургский период истории России характеризуется как раз полным отсутствием “симфонии” и обладает всеми символическими признаками апостасии. Роль Церкви в нем была радикально иной, нежели в московский период, и ее благодатное воздействие осуществлялось не благодаря Царству, но вопреки Царству, приобретшему исключительно светский, “языческий” характер.

Но конец династии Романовых (и соответственно, конец петербуржского периода) был ознаменован символическими признаками эсхатологической реставрации, возвращения к мистическому символизму Москвы. Это, однако, резко контрастировало с

атеизмом и антихристианским учением коммунистических властей. Чтобы понять этот эсхатологический парадокс, следует обратиться к эсхатологическому сюжету иконы “Державной Божией Матери”, чудесное появление которой в Революцию является метафизическим ключом ко всему советскому периоду России как последней православной мировой державы.

Обретение в Коломенском, резиденции русских царей, иконы “Державная”, где Богородица изображается сидящей на троне с атрибутами царской власти в руках, сопровождалось ее чудесным явлением простой верующей, которой была открыта важнейшая апокалиптическая истина. — Отныне после мученической кончины последнего (номинально) православного царя власть в России переходит непосредственно к Богоматери, которая принимает полноту царской ответственности за православную Русь вплоть до конца времен. Иными словами, и перенос столицы в Москву, и восстановление Патриаршества знаменуют собой начало нового эсхатологического периода, в котором осуществляется парадоксальная реставрация более нормального положения дел, нежели двухсотлетний период “петербуржской апостасии”, хотя это затрагивает не прямо социальный, но мистический, духовный срез церковно-национального бытия России.

Если непосредственно светские большевицкие власти Советской России демонстрируют полное отсутствие всякой сакральной легитимности (завуалированное ранее внешней атрибутикой романовской системы), то в духовном смысле Русская Церковь и вместе с ней вся мистическая Россия таинственно обновились, восстали, возродились в особом эсхатологическом эоне под прямым предводительством Царицы Небесной, ставшей из милосердия (и исполняя домостроительство спасения) Царицей России.

Конечно, такое мистическое воцарение Пречистой Девы отнюдь не является триумфальным и победоносным возвратом к “тысячелетнему царству”, чего, согласно православной доктрине, уже никогда больше не произойдет. В некотором смысле, этот дополнительный благодатный эон сходен с эпохой Москвы-Третьего Рима, с временем, благодатно данным русским вопреки вселенскому отступничеству. Но в нашем случае парадоксальность и краткость данного домостроительного “исключения” несравнимо выше, нежели в первом московском периоде, а буйство зверя на внешнем уровне также несопоставимо страшнее и чудовищнее.

Более того, особая инициатическая и метафизическая роль женщины, жены в православной эсхатологии[236] указывает на то, что воцарение Богородицы над Россией является знамением,

еще теснее примыкающим непосредственно к точке Конца Времен, нежели все иные апокалиптические события. Для цикла русского православного Царства характерна та же символическая картина, как и для общей логики всей священной истории, так как история христианского народа в общих чертах повторяет основные ключевые моменты священной истории человечества. Так, первый православный царь — равноапостольный Владимир Красно-Солнышко — был мужчиной и человеком, подобно райскому Адаму. Он был началом русской православной государственнности. В конце этой государственности на престоле восседает "Жена, одетая в солнце",[237] которая больше, чем человек, и которая промыслительно спасает православную Русь, таинственно возводя ее к нетварному свету после периода "социального грехопадения", пиком которого была позднеромановская эпоха, закончившаяся приходом большевиков.

Учитывая все эти соображения, становится совершенно понятным истинный смысл монархических реставрационистских тенденций в современной послесоветской России, в которой снова становится актуальным ностальгический культ по Романовым и петербургскому периоду русской истории. Очевидно, что это не просто противоречит сакральной домостроительной логике православной эсхатологии, но знаменует приближение самого последнего кратчайшего этапа мистического пути России, когда на одно мгновение тьма сгустится над ней до последнего предела, и когда появится финальная пародия на то, что само по себе было пародией — на петербуржскую Россию Романовых.

Если, не дай Бог, неомонархические проекты в России реализуются, это будет прямым кощунством по отношению к "Державной", а внешними признаками полной апостасии станут новое перенесение столицы и отмена Патриаршества. Бог знает, случится ли это. Но если случится, то значит Страшный Суд приблизился к нам вплотную.

Глава XLVIII

"Да приидет Царствие Твое"

Христианская традиция однозначно рассматривает современный мир как "царство антихриста". С православной точки зрения, падение Константинополя было фактическим "изъятием удерживающего от среды". Вслед за этим петровские реформы в России знаменовали собой разрушение симфонии властей в последней свободной и могучей православной державе. На Западе этой эсхатологической симфонии и вовсе никогда не существовало в за-

конченном виде, но даже и с чисто формальной точки зрения, падение в начале XX века Австро-венгерской Империи положило конец последнему католическому государственному образованию, формально имевшему “имперское” качество (хотя и в усеченном виде). В это же время окончательно рухнула и Российская Империя.

Христианская эсхатология тесно связывает между собой следующие символические события:

1) прекращение существования Христианской Государственности, основанной на симфонии властей,

2) приход антихриста и сопряженную с ним всеобщую апостасию,

3) Второе Пришествие Исуса Христа, которое последует за явлением “сына погибели”.

Первые два события могут быть определены в сугубо социальных терминах, так как наличие или отсутствие симфонии властей, т. е. адекватного сочетания созерцания и действия, Царствия и Царства, прямо сопрягается с метафизической реальностью “правления антихриста”. Иными словами, по качеству социального аспекта христианских государств и их общественно-политическому устройству можно судить о том, к какой фазе христианского сценария последних времен относится то или иное историческое событие. Таким образом, между метафизикой прихода антихриста и социальными трансформациями традиция устанавливает прямую связь. Можно сказать, что всякое отступление от византийской модели соотношения “духовного владычества” и “временной власти” является выразительным признаком антихристового присутствия. Совершенно очевидно, что в наше время уже несколько веков нигде в мире не существует никакого подобия византизма, и следовательно, всякий полноценный христианин не может квалифицировать современный мир никак иначе, кроме как “царство сына погибели”. Тот факт, что такая оценка не является общей для всех христиан, означает лишь, что и сама Церковь подверглась в последние времена глубокому упадку. Ведь сказано у апостола Павла, что “в храме Божием сядет он (“человек погибели” — А.Д.)”. На самом деле, в нашем мире пропорции между Царствием и Царством совершенно нарушены. Более того, ни чистого созерцания, ни чистого действия более не существует, или, по меньшей мере, в социальной реальности им никакого места не отводится. В мире правят законы материальности, энтропии, гравитации, где все нормальные отношения перевернуты. Не то что священство давно уже вытеснено на социальную периферию, само понятие Царства, даже в имманентном аспекте дискредитировано демократическими либеральны-

ми теориями, отрицающими автократию и самодержавие по “гуманистическим” мотивам.

Иными словами, мы живем в том “времени малом”, когда сатана вновь выпущен на свободу, не удерживаемый более оковами православного Царства. И все атрибуты этого “времени малого” проявлены в социальной действительности.

Из этого следует сделать вывод, что нормальный христианин, принявший полноту православного учения и тем самым преемствующий также эсхатологический аспект социальной доктрины Церкви, должен быть духовно враждебен той социальной среде, в которой он сегодня находится, подобно первым христианам, жившим в условиях либо иудейской теократии, либо языческой тирании (часто одновременно и там и там). Только если первые христиане жили до наступления “тысячелетнего царства”, то современные христиане живут после его конца. Но духовный, социальный и мировоззренческий нонконформизм должен быть в наше время отнюдь не меньшим (если не большим!). Помимо “тысячелетнего царства”, связанного с “удерживающим”, существует и иная чисто трансцендентная на сей раз доктрина Царства, которая иногда называется “пришествием Царствия Божия в силах”. Речь идет о последней точке земной истории, когда Небесный Иерусалим снизойдет на землю. Это будет не просто восстановлением истинных пропорций между Царствием и Царством, но полным поглощением Царствием всего остального, всеобъемлющим откровением трансцендентной реальности, которая преобразит все в лучах своей славы. Секрет этого события состоит в том, что Царствие, которое вплоть до последнего момента цикла было доступно только духовному созерцанию, явится как Царство, т. е. как конкретная, физически ощутимая реальность, и эта эсхатологическая конкретность тесно сопряжена с “воскресением во плоти”. Дуализм между созерцанием и действием исчезнет: объекты созерцания станут действительными, а действия преобразятся в умозрительные реальности. “Тайное станет явным”. И Церковь как дело священства и Царство как дело воинства предстанут в их небесном единстве. “И храма не видех в нем (в Небесном Иерусалиме — А.Д.)”, пророчествует Иоанн Богослов в Апокалипсисе XXI,22. Как нет в нем и социальной иерархии. “Побеждаяй наследит вся (разрядка наша — А.Д.), и буду ему Бог и той будет мне в сына”, Апокалипсис, 21,7. Фраза “побеждаяй наследит вся” означает, что входящий в Новый Иерусалим становится полновластным сонаследником Бога-Троицы, сыном Божиим, не требующим более для общения с Божеством никакого посредника, никакого Царя.

Царствие Божие в силах будет трансцендентным событием. Причем таким событием, которое непосредственно и разом положит конец правлению антихриста. Важно подчеркнуть эту внезапность и мгновенность Второго (Страшного) Пришествия Исуса Христа. Об этом не раз ясно говорится в христианских текстах: “внезапно Судия приидет”, “се гряду как тать”, “Сын Человеческий грядет как молния от края небес и до края” и т. д. Речь идет о том, что приход Царствия Божия будет происходить не постепенно и последовательно, в ходе некоей эволюции, но резко и внезапно.

Более того, эта внезапность будет иметь ужасающий, разрушительный характер, так как уничтожая зло мира, сатану и смерть, Судия повернется своей грозной стороной и ко всем тем, кто был добровольно или по слабости захвачен потоком апостасии. А так как эта апостасия, как мы видели, имеет прямое социальное выражение и более того практически отождествляется с социальной системой, сменившей Православное Царство с главенствующей там симфонией властей, то Второе Пришествие будет взрывом политико-государственного устройства всего современного мира, абсолютной Революцией, страшным возмездием всем тем, кто принял печать зверя и без сопротивления признал легитимность правящей ныне системы.

Из этого можно сделать определенный вывод: в период всеобщего отступничества, после падения Православного Царства христианин должен находиться в радикальном противостоянии социальной реальности, распознанной как режим антихриста. Какая бы то ни было позитивная эволюция при этом заведомо исключается, так как в священном апокалиптическом сценарии традиции ни о каком “прогрессе” не упоминается.[238] Противостояние христианина современной социальной реальности должно носить абсолютный характер, так как любой компромисс с князем мира сего и духом мира сего губителен для души и оскорбителен для Господа Исуса Христа, пострадавшего за людей, которые просто обязаны ответить Ему, по меньшей мере, тем же — т. е. пострадать за имя Его. И лишь через определенный срок времени, полного отчаянной и бескомпромиссной духовной борьбы, сопровождающейся внешним торжеством “сына погибели”, приидет Царствие Божие, как подтверждение славы верных и страшная казнь для всех, предавшихся дьяволу.

ЧАСТЬ VIII. ХРИСТИАНСТВО И ЭСХАТОЛОГИЯ

Глава XLIX

Первые Времена — Последние Времена

Христианская традиция, как всякая подлинная традиция, не только имеет развитое и полное эсхатологическое учение, т. е. теорию о Конце Времен, но сама по себе является сугубо эсхатологической, так как вопрос о Конце Времен имеет в ней центральное значение. Христос приходит в мир не в произвольный момент космической истории, но именно в последние времена, непосредственно перед Концом Света, “в последняя”. Это означает, что вся христианская метафизика, основанная на Благой Вести о Воплощении и Воскресении, становится проявленной, открытой лишь в эсхатологическом времени. Такой эсхатологизм составляет сущность христианского послания как особой, не имеющей аналогов, традиции. Все это заставляет нас внимательнее исследовать теорию Конца Времен, как понимает ее метафизическая традиция в целом, что позволит яснее представить специфику собственно православного подхода к данной теме.

Любая полноценная традиция утверждает, что история вселенной есть история упадка, деградации. И проявление, и (с еще большим основанием) творение предполагают изначальное отчуждение принципа от самого себя, его самоумаление, вступление в парадоксальную реальность, основанную на “недостаточности”, неполноте, ущербности и т. д., что является прямой противоположностью определяющего качества Божественности (самодостаточность, полнота, совершенство и т. д.). Таким образом, проявленное с самого первого момента существования имеет двойственный смысл: с одной стороны, несет на себе отпечаток божественной полноты, из которой оно произошло, с другой — пропитано вкусом отчуждения и недостаточности, негативной инаковости в отношении Божества. В сфере вечных ангельских сил, на небе, оба аспекта существуют синхронно и неподвижно, фиксируя архетипические пределы сходства и различия вселенной в отношении своего истока. (Это также имеет отношение к проблеме “выбора ангелов” — только на ином уровне).

В мирах нижних вод, где в отличие от неба существуют длительность и время, синхронный в верхних водах комплекс вечного рая и вечного ада приобретает иной, динамический, последо-

вательный образ существования, становится процессом, смыслом и содержанием длительности. Можно сказать, что история вселенной в ее динамическом, последовательном аспекте есть движение от рая к аду, от состояния максимального сходства проявленного с принципом к состоянию их максимального различия. Такое видение запечатлено во всех сакральных доктринах — идея четырех веков у Гесиода (золотой, серебряный, медный и железный), четырех юг у индусов (крита — юга, трета-юга, двапара-юга и кали-юга), рая или пардеса в иранской и авраамической традициях и т. д. Это означает, что священная история движется от состояния полноты к состоянию нищеты, от состояния совершенства и близости к Богу к состоянию богооставленности и вырождения. Таким образом, время имеет два предела — начало и конец, где начало означает полноту, а конец — нищету. При этом все время одновременно содержится в вечности небес, откуда оно проистекает и куда возвращается. Но если исходит оно из одного аспекта небес ("благого"), то возвращается — к иному ("злому"); поэтому-то христианская традиция о начале времен говорит как о благом рае, а о конце — как о Страшном Суде. Особенно отметим слово "страшный", которое имеет метафизический смысл негативного отношения первопричины к следствию или истока вселенной к самой вселенной.[239] Можно сказать, что между причиной и следствием, с метафизической точки зрения (в отличие от формальной логики), существует следующее соотношение. Причина (принцип проявления, Творец) вначале выступает как позитивное достаточное основание следствия (вселенная, творение). Термин "вначале" может иметь смысл логического (относительно небесной реальности верхних вод) и временного (относительно реальности нижних вод) предшествования. В промежуточном состоянии позитивный аспект следствия, заключающийся в том, что это не просто следствие, но следствие причины, сочетается с негативным аспектом следствия, заключающимся в том, что это все же лишь следствие, а не причина. И наконец, в конце цикла следствие, полностью отождествившись со своей ограничительной стороной, т. е. став только следствием самим по себе и ничем больше, снова сталкивается с причиной, но уже третьим образом, как с внезапным откровением полноты того принципа, который лежал в основании следствия, но сходство с которым следствие постепенно утратило.

Таким образом, причина соотносится со следствием трояким образом:

1) как порождающий исток,

2) как сохраняющаяся перманентная связь, и

3) как полнота, “страшным” образом отрицающая претензии неполноты на полноту.

Здесь напрашивается сравнение с индуистской концепцией тримурти, тремя “богами” — Брахмой, Вишну и Шивой, которые строго соответствуют этим трем образам соотношения причины со следствием (Брахма создает мир, Вишну сохраняет, а Шива разрушает).

В христианской перспективе этим трем фазам соответствуют три периода священной истории:

1) творение и райское состояние Адама до грехопадения,

2) Ветхозаветный период “закона”,

3) Страшный Суд.

Не случайно первая книга христианской Библии— это Книга Бытия (или творения), а последняя — Апокалипсис, Откровение о Конце Времен и Страшном Суде.

Формально христианство утверждает ту же самую логику метафизического понимания времени и цикла, что и все остальные аутентичные традиции. Оно наследует от Торы Моисея идею рая и от пророков — идею Страшного Суда. Однако специфика христианской перспективы заключается в совершенно ином понимании пропорций цикла, смысла времени, и именно подобная специфика делает эту традицию атипической, парадоксальной, резко выделяющейся на фоне остальных традиций.

Глава L

Пистис София (третий экскурс в гностические доктрины)

Христианство основано на центральном и абсолютном метафизическом факте — на Воплощении, жизни и Воскресении Сына Божия, Исуса Христа. Именно Христос и его “сошествие с небес”, его распятие и “попрание смертию смерти” являются осью христианской метафизики и христианского культа. Никакие “золотые” райские периоды истории не обладают для христианина такой абсолютной значимостью, как те 33 года, которые Спаситель провел среди людей. Но сама же христианская традиция не отрицает, что этот период вплотную примыкает к мигу Конца Времен, так как Христос приходит в “последняя”, перед Концом Времен. Следовательно для христиан именно этот период наделен максимальной значимостью, выделен из всех других, наполнен таким метафизическим смыслом, который превосходит остальные этапы истории. Здесь, как и в других вопросах, христианство основывается на фундаментальном парадоксе: Конец Вре-

мен, апокалиптические сумерки мира, время “мерзости запустения”, “темный век”, эпоха вырождения и деградации становятся тем моментом, когда высшее трансцендентное Божество воплощается в самом нижнем из миров — в человеческой материальной реальности. И более того, не только воплощается, но проходит всю бездну страшных испытаний нищетой, страданием, пытками, унижением, предательством, смертью.

Итак, задумавшись над христианским пониманием циклической истории, мы сразу сталкиваемся с точкой зрения, резко контрастирующей с эсхатологиями иных традиций. То, что в этих традициях описывается с отрицательным знаком, как период наиболее негативный с духовной точки зрения (кали-юга), напротив, рассматривается христианской традицией как уникальные онтологические условия, избранные для осуществления высшей метафизической мистерии, по сравнению с которой само творение вселенной кажется чем-то второстепенным и малозначимым. Ясное осознание такой парадоксальности понудило некоторых христианских богословов выдвинуть теорию “благословенного греха”, “felix culpa”, согласно которой грехопадение Адама было метафизически позитивным явлением, так как именно оно и последовавший за ним упадок “спровоцировали”, в некотором смысле, Божественное сострадание на Воплощение Спасителя, открывшее человечеству не просто возможность возврата в рай, но нечто несравнимо более важное и ценное с метафизической точки зрения. Здесь легко увидеть отголоски того офитского гнозиса, который настаивал на “люциферической” трактовке сюжета грехопадения.[240]

Такая парадоксальная специфика христианской традиции активно осмыслялась различными гностическими школами, живо отдававшими себе отчет в невозможности прямо совместить христианскую перспективу с общей логикой традиционной доктрины циклов. Ярче всего это проявилось в доктрине о “злом демиурге”, где Конец Времен демиургического цикла рассматривался как целиком позитивное явление, и приход Христа совпадал с началом новой нетварной эры — эры благодати. Еще глубже рассматривали эту эсхатологическую проблематику гностики, связанные с кругами, разделявшими учение о “Пистис Софии”. Приведем в общих чертах гностическую теорию “Пистис Софии”, так как в ней в мифологизированной и гетеродоксальной форме проглядывают удивительно глубокие догадки о метафизической сущности ортодоксальной христианской эсхатологии.

“Пистис София” утверждает, что главным метафизическим принципом является “Невыразимый”, arretos, абсолют. Он имеет три уровня — самотождественный Абсолют (Отец), Первая Мисте-

рия (Сын) и Световая Страна (Святой Дух). При этом каждая из названных реальностей заключает в себе целые конгломераты трансцендентных миров. В процессе предвечного и нетварного излучения “Света Светов”, под которым понимается совокупность аспектов абсолюта, произошла первокатастрофа. — Одна из световых сущностей (одно из трех триединств), называемая “Автад”, т. е. “дерзкий, “наглый”, решила задержать свет в себе и получить тем самым власть над остальными световыми сущностями, которые исправно продолжали пропускать этот свет сквозь себя. Так Автад создал “тринадцатый эон”, т. е. центральный архетип тварного мира, состоящий из двенадцати ангелических пар. Затем вокруг “тринадцатого эона” возникло двенадцать других эонов — периферия и далее вся полнота вторичных миров вплоть до материи и внешнего предела вселенной, “дракона тьмы кромешной”. Надо всем этим Автад получил неограниченную власть и заставил все эоны и всех существ подчиняться себе одному. Но в определенный момент женская сущность одной из ангелических пар — Пистис София, т. е. “Вера-Мудрость” — “заметила” трансцендентный свет по ту сторону Автада и догадалась об узурпации, на которой основано творение. Более того, трансцендентное происхождение всей вселенной и населяющих ее существ стало для нее очевидным, равно как и ложность претензий Автада на первоверховенство. Пистис София стала “молиться Свету Светов” и жестоко поплатилась за это, так как Автад начал ее преследовать и путем хитростей, коварства и грубой силы сбросил вниз из “тринадцатого эона” и из всей эонической плеромы, погрузив в бездну демонического материального существования.

Пистис София мучается так до прихода трансцендентного Спасителя, Христа, Первой Мистерии. Причем подчеркивается, что основные секреты своего метафизического послания Христос открывает ученикам только после Воскресения, тогда как при жизни говорит только притчами и намеками. (Это помогает понять центральную роль посланий апостола Павла в гностических кругах, так как Павел встретился со Спасителем только после его Воскресения и поэтому символически был посвящен в наиболее закрытые аспекты христианской метафизики.) Первая Мистерия облегчает страдания Пистис Софии и объясняет ей устройство вселенной, а также трансцендентной Световой Страны. При этом Спаситель говорит о том, что вся драма, включая узурпацию Автада и падение Пистис Софии, замыслены высшим принципом ради особого события, — “свершения всех свершений”, — и вся история проявления и творения служит лишь растянутым прологом к этому событию.

Данное событие носит в тексте “Пистис Софии” однозначно эсхатологический смысл и означает радикальное мгновенное “революционное” изменение всей метафизической и онтологической иерархии, которое должно потрясти основы самого Абсолюта. Приход Христа к Пистис Софии является объявлением о близости этого события, но еще не его наступлением. Перед тем, как оно станет фактом, должно пройти определенное время — особый дополнительный эон. Лишь по завершению этого эона произойдет то, ради чего существовало все предыдущее. Смысл “свершения всех свершений”[241] дан в тексте “Пистис Софии” в довольно загадочных терминах, и ясно лишь, что речь идет о метафизическом событии такого масштаба, который несопоставим с обычными законами сакральных циклов, как их понимает традиционная эсхатология.

В этом гностическом сценарии явно обнаруживается особенность всей христианской доктрины, хотя и выражена эта идея в характерных лишь для гностиков терминах. Речь идет о том, что, с чисто христианской точки зрения, Конец Времен метафизически гораздо важнее, чем Начало Времен, и железный век несет в себе нечто большее, нежели век золотой. При этом парадоксальность такой перспективы отнюдь не отрицает космологической очевидности превосходства райского состояния начала над адским состоянием конца. Ад не становится раем, а нищета не воспринимается как полнота. Сущность такой христианской эсхатологии в том, что она признает объективные пропорции вселенной и подчеркивает превосходство изначального статуса Пистис Софии в “тринадцатом эоне” над ее падшим состоянием. Но при этом на подобную объективную и строгую констатацию накладывается иная трансцендентная система координат, мгновенно взрывающая всю логику нехристианского подхода к циклической тематике.

Речь идет все о той же кенотически ориентированной метафизике, основные черты которой мы выявили в предыдущих частях. Жертва, самоумаление, кенозис, сознательный выбор меньшей из двух возможностей предопределяет весь строй христианского мировоззрения и сказывается, в частности, на христианской интерпретации эсхатологии. Именно падшее человечество, живущее вблизи Конца Времен, причем отнюдь не лучшие представители этого человечества — рыбаки, мытари, блудницы — становятся избранными сосудами для особого высшего метафизического Откровения, для апостольского служения Благой Вести, превосходящей по своему содержанию духовную полноту самих небес. Сын приходит к падшим и ничтожным, умаляясь и сходя с небес Сам. И несет Он с собой Благую Весть о близости “свершения всех

свершений”, о парадоксальном метафизическом событии, превосходящем по своей значимости и Со-творение и Рас-творение мира. К полноценной сакральной логике циклического понимания истории вселенной добавляется особое измерение: следствие (не само по себе, но в своем неочевидном, тайном аспекте) становится здесь, в некотором смысле, главнее, чем причина, а нищета — значительней, чем полнота, “плерома”.

Ярче всего эту идею демонстрирует евангельская притча о блудном сыне.

Таким образом, в чрезмерности гностического толкования мы сталкиваемся с обнажением сущностной, ортодоксальной христианской истины — “блаженны плачущие, ибо они утешатся”. Можно перефразировать это так: “блаженны павшие, ибо они возвысятся”.

Глава LI

“И времени больше не будет”

Традиционалисты геноновской ориентации часто приходят в недоумение, сталкиваясь с христианской эсхатологией, где в отличие ото всех остальных традиционных эсхатологий (и в первую очередь, от эсхатологии индуистской) за Страшным Судом и Концом Времен не следует начала нового цикла. Такая особость христианства заставляет одних говорить о неполноте христианской доктрины или об утрате ею важных элементов; другие же пытаются интерпретировать евангельские слова о “новой земле и новых небесах” в циклологическом духе — как указание на новый эон, последующий за концом нынешнего человечества. На самом деле, все обстоит иначе, и христианство в данном случае, как, впрочем, и во всех остальных, нуждается в метафизической интерпретации, не имеющей аналогов в других традициях.

Христианство, в отличие от индуизма, не знает ни о начале нового “золотого века” после конца железного, ни о “махапралайе” (финальном растворении вселенной), но утверждает в конце нашего актуального цикла такое метафизическое событие, как Страшный Суд, в результате которого вселенная не уничтожается до конца (как в махапралайе), но и не вступает в новое райское состояние (в крита-югу следующего цикла). Согласно христианскому апокалиптическому видению, реальность преображается во Втором Страшном Пришествии Исуса Христа, Спаса-в-силах таким образом, что выходит за пределы времени и циклической истории, но не исчезает окончательно.

Новые небеса и новая земля христианства это не райские условия грядущего цикла, но особая вневременная реальность, стоящая по ту сторону как наличия, так и отсутствия. “Новыми” они называются в специфически христианском, инициатическом смысле — они как бы нетварны и бесконечны, обожены в лучах Славы Господней, в сиянии божественных энергий предвечной Троицы. Все захваченное “свершением всех свершений” творение вовлекается в Конце Времен в особый парадоксальный процесс, называемый Судом, приговор которого в каждом конкретном случае сопряжен с трансцендентной и неочевидной истиной, с кенотическим предвечным планом, замышленным Абсолютом в его жертвенном троическом проекте, а не с прямолинейной и строгой логикой космической иерархии проявленных уровней бытия (как в конвенциональной метафизике). Смысл Воплощения настолько метафизически уникален, что факт его переворачивает всю структуру традиционного циклического видения реальности, и отныне “ни иудеи, ни эллины” не могут вместить эсхатологического парадокса христианской Вести.

Эсхатология христианства центрирована на идее откровения в самой нижней точке цикла вселенной самой высшей трансцендентной реальности, и поэтому после такого откровения течение реальности не подчиняется более общим онтологическим и тварным законам. Благодать Богоприсутствия в центре вселенной, открывшаяся в точке космической полночи, взрывает нормальные сакральные пропорции, отменяет все дальнейшее и заставляет радикально пересмотреть все предшествующее. Христианская реальность Церкви выпадает из вселенной, вовлекая в свой метафизический водоворот ясную и строгую доселе логику закона, которая мгновенно теряет правомочность и действенность. “Будущий век” и “жизнь будущего века”, в православной терминологии, относятся не просто к жизни души после смерти тела, но к реальности, которая начнется после Страшного Суда и которая не будет иметь никаких общих мер ни со временем, ни с другими формами длительности, и более того, будет трансцендентна по отношению к самой вечности. В “будущем веке” “времени уже не будет”, как не будет смерти. Не будет ни начала, ни конца, ни границы между существованием и несуществованием, между “есть” и “нет”. Тварная реальность будет “втянута” в Нетварное, но при этом она сама не превратится в нетварное, а сохранит свое прежнее качество, приобретя одновременно с этим качество новое.

Глава LII

День Восьмой

Святой Григорий Палама в своих “Беседах”[242] яснее других описал специфику христианской эсхатологии, показав ее особость и уникальность. В беседе, посвященной комментариям Цветной Триоди, он растолковывает таинство “Дня Господня” (так назывался воскресный день у греков и римлян). С метафизической точки зрения очень важно его толкование символизма недели, шести дней творения и ветхозаветной Субботы.

Св. Григорий начинает с разъяснения метафизики Субботы как того Дня, в который Бог почил от трудов предшествующих 6 Дней. С точки зрения Паламы, отдых Бога означает его обращение от центробежного действия (6 предшествующих Дней творения), характерного для его созидающего состояния, к центростремительному действию, когда Бог обращается к самотождеству своей неизменной и нетварной природы. Таким образом, Седьмой День, ветхозаветная Суббота, символизирует трансцендентный, внутренний аспект Божества, тогда как предшествующие Дни представляют собой развертывание божественных созидающих действий вовне, в сферу имманентного. 6 дней недели — это труд, седьмой — покой. Термин “покой” (от слова “покой” образовано слово “почил”, т. е. “уснул”, а также “умер”), “отдых”, имеет инициатический смысл и означает “центральное состояние”, свободное от динамики бытийной периферии. “Покой” метафизически соотносится с термином “мир”, “спокойствие”, а также “молчание” (отсюда ряд инициатических синонимов, излюбленных “исихастами”, т. е. “пребывающими в покое”). Речь идет о самотождественном и постоянном состоянии трансцендентных аспектов Божества, о “божественной тьме” (по выражению Дионисия Ареопагита), в которой принципиально отсутствуют все виды дуальности, характерные для сфер проявленного — начиная с первой дуальности объекта и субъекта, земли и неба, слышащего и слышимого, воспринимающего и воспринимаемого, и кончая двойственностью полов и т. д.

В терминах классического эзотеризма, эсхатология, воплощенная в ветхозаветной традиции в символе Субботы, это “возврат”, обращение к принципу, к его непроявленности и неизменности, переход после исчерпанности творения (проявления) и его возможностей назад к единому метафизическому истоку.

Таинство Субботы как “возврата” божественной самости (или к божественной самости) у Паламы делится как бы на две части.

У Субботы видятся два метафизических предела: один — со стороны Пятницы, Дня Шестого, другой — со стороны таинственного и “несуществующего” в обычном недельном счете Дня Вось-

мого. Со стороны Пятницы, т. е. полной активации принципиального творения через человека и цикл его истории, Суббота есть граница между предельным вырождением творения, его крайним обветшанием (это качество “вечера Пятницы”) и отстраненностью Божества, “почивающего в своей самости”, которая и “попускает” обветшанию конца Дня Шестого, действуя как бы со стороны Субботы. Таким образом, обращение Бога к себе, его “покой”, отход от “дел” есть одновременно обреченность творения на некоторую богооставленность. Именно этот аспект ближе всего соотносится с иудейской эсхатологией, которая говорит не о возврате, но лишь о “спасительном” мессианском понимании внутренней “позитивности” удаления Бога в Самого Себя от мира. В этом и заключается специфика иудейской теологии Шаббата или креационистски понятое учение о “тысячелетнем царстве”, “хилиазм”. “Покой” для иудея это не “возврат” твари к Творцу, но нечто противоположное — окончательное отстранение Творца от твари. В Субботу, когда “Бог отдыхает”, человечество умирает, “упокаивается”, становится “покойным”. Для иудеев вся Суббота такова, и в этом состоит ее глубиннейший смысл. Это возврат Бога к Самому Себе, а не возврат к Богу того, что он создал.[243]

Для христианского сознания Паламы подобная иудейская эсхатология, в целом принимаемая, составляет, однако, лишь трагическую прелюдию к самому важному событию — приходу Сына Божьего. Этот приход не имеет ничего общего с иудейской теорией машиаха, который у иудеев открывает Шаббат, Субботу, а не закрывает его, а кроме того, вообще является лишь “подлунным духом” и никоим образом не единосущен трансцендентному Яхве. Исус Христос приходит в конце Седьмого Дня, в завершение Субботы, когда неучастие Бога в мире поставило этот мир на грань несуществования. Христос приходит в последние часы Субботы, он нисходит на землю и спускается в ад, где его, по словам Паламы, ждет гораздо больше душ, чем живших на земле вместе с ним или тех, кто родится после. Потенциальное преображение человеческой (а через нее космической) природы осуществляется Сыном Божиим на пределе Субботы, который противоположен ее границе с Пятницей, и здесь уже речь идет не об иудейском “возврате” Бога к Себе Самому, но об “эллинской” манифестационистской доктрине слияния мира с принципом, хотя и не по природе (как у ведантистов и платоников), а по благодати, в результате инициатической возможности, принесенной в мир добровольной свободной искупительной обожающей жертвой Христа. Это вторая часть Субботы, непосредственно прилегающая к Воскресенью, таинственному Восьмому Дню.

В Восьмом Дне речь уже идет не об “эллинской” и не об “иудейской” эсхатологии, синтезом которых у Паламы служит концепция Седьмого Дня, Субботы. Палама настаивает, что Воскресный День недели не есть День Седьмой, не есть день отдыха, покоя. Он есть нечто большее, нечто более таинственное, нечто более парадоксальное и трансцендентное, чем просто иудейская “хилиастическая” доктрина, перенесенная в христианский контекст, или эллинский “апокатастасис” мистерий. Христианское Воскресенье не является Седьмым Днем: оно вообще не принадлежит Неделе — и потенциальной и конкретной, и временной и архетипической. Оно не вписывается ни в какие нормы, выпадает из всех правил, нарушает всю метафизическую логику. Воскресенье, День Господень — не то, что происходит в силу метафизической необходимости как обусловленная и неизбежная часть общего плана. Если все остальные Дни божественной Недели с неизбежностью вытекают из первозамысла Бога о творении мира из ничто, и День Седьмой, ветхозаветная Суббота, в этом не исключение (Бог от создания — действия вовне — с необходимостью должен перейти к “покою” — “действию” внутрь), то Воскресенье приходит не по необходимости, а по свободной Любви Господа, по его благодати, по его кенотической жертвенной Воле, ничем не объяснимой и ничем не обусловленной.

В Воскресенье потенциальное преображение, обновление, одухотворение, новое рождение мира, осуществленное Христом, воплотившимся, страдавшим и спустившимся в ад, в Субботу, реализуется во всей своей метафизической полноте. Причем “обновление” Воскресения не есть циклическое улучшение, но радикальное и абсолютное преображение внутреннего качества реальности. В Воскресенье, в Дне Восьмом, совпадающим со Вторым Страшным Пришествием Исуса Христа в силах, тварное, умершее, обветшавшее бытие не просто возвращается к изначальному состоянию, но перемещается выше него, ближе к Богу, так, что даже ангелы завидуют участи людей, получивших право на соучастие в световом и нескончаемом бытии Пресвятой Троицы.

Понятие “Восьмого Дня” является важнейшим для христианской эсхатологии. Этого Дня как бы не существует в нормальном делении циклов, он предвосхищен, по словам Паламы, лишь в “Празднике Труб” и Юбилейном Году. Палама говорит:

“Почитание сего Восьмого Дня, т. е. Господнего Дня, и Моисей прикровенно ввел; ибо Юбилейный Год, который был им узаконен и наименован “Годом Отпущения”, не был относящимся к числу, по законам численным седьмицам, лет, но был после их всех, и был восьмым”. И далее: “...всеславное и священное достоинство Господняго Дня, имеющее наступить после того, как все

ветхозаветное минует”. В принципе, он “совпадает” с Первым Днем (с Днем творения), но, с другой стороны, он таинственно тождественен и Субботе (Дню Божественного Покоя). В этом сверхразумном парадоксе заключается тайна всего православного учения. Воскресение — новое начало и поэтому День Первый или, точнее, как говорит Палама, День Единый. Но это такое начало, которое в отличие от обычного Первого Дня творения не имеет конца и не является, строго говоря, “тварным”. С другой стороны, это — Великий Покой, пребывание Бога в самом себе неизменно и внутренне. Однако полнота и самосконцентрированность Божественной Тьмы, пребывающей в своем трансцендентном измерении, вбирает в себя всю полноту “отчужденного” вовне творения. Восьмой День, Воскресенье не имманентен, как начало, и не трансцендентен, как конец. Он стоит по ту сторону закона, вне логики, опровергая метафизику как “иудеев”, так и “эллинов”. День Восьмой — по ту сторону счета и последовательности. Он идет вслед за Субботой, но предшествует началу Недели. Это парадоксальное и немыслимое “творение внутрь”.

Это мгновение, когда невозможное становится возможным.

О нем ничего прямо не сказано в “Книге Бытия”.

Глава LIII

Кенозис и эсхатология

В Конце Времен исчерпывается и суммируется весь процесс кенозиса, который коренится в самых трансцендентных глубинах троического абсолюта. Если в акте творения Первого Дня самоумаление Божества достигает своего нижнего онтологического предела, то в конце самого творения, в День Седьмой, до конца вскрывается и обнаруживается метафизический смысл этого кенозиса. За этим следует немыслимый и ослепительный День Восьмой.

Божество, начиная с высших апофатических своих аспектов, движется по пути кенозиса. В этом ось христианской метафизики. Именно поэтому Бог открывается как сверхбытийная апофатическая Троица, где самая “малая” часть универсальной возможности (возможность бытия) внезапно обнаруживается как единородный и возлюбленный Сын бесконечности. Это абсолютный источник христианства как метафизической доктрины.

Далее кенозис переходит к сфере онтологических принципов, где возможность бытия актуализируется в бытие, т. е. нисходит дальше в конкретику по пути самоограничения. Наконец, дело доходит до творения, где кенозис становится тотальным, захва-

тывая в процесс божественного самоотчуждения “нижний” предел всех возможностей — “ничто”, nihil. В Первый День творения Бог достигает дна всей возможной реальности.

В двух нижних мирах, в сфере нижних вод, движение к “ничто” имеет динамический характер (в отличие от вечной, эонической природы небес, мира верхних вод). Так Первый и тотальный День творения расщепляется на космическую неделю, время в которой движется от полноты к недостатку. Так кенозис продолжается уже внутри самого творения. Мир и человечество идут от катастрофы к катастрофе, от Потопа к Вавилонской башне, от Содома и Гоморры к Египетскому плену и т. д. При этом количество “праведников” сокращается, а “грешников” — возрастает. И на пределе вырождения, вплотную к нижнему пределу истории, на пороге земного ада вспыхивает трансцендентная молния — Благая Весть.

Кенотический цикл исчерпывается полностью. От абсолюта через бытие к творению и в нем вниз, к “мерзости запустения” ведет метафизика Любви — Любви Большего к меньшему, Великого к малому, Богатого к обделенному. И когда обделенность и нищета достигают своего предела, когда пути ниже более не существует, когда поколения безнадежно утрачивают не только рай, но и элементарные нормы отчужденного закона, пустыню вселенной озаряет трансцендентное пламя, всполохи Восьмого Дня, отблески Воскресения, грозное и головокружительно бездонное откровение нагорной проповеди — “Блаженны нищие духом”. Блаженны не имеющие ничего, убогие и отверженные, ограбленные и принесенные в жертву, несправедливо пострадавшие и беспричинно униженные. Блаженно “ничто”, послужившее базой творения, блаженно небожественное, ибо оно будет обожено. Воскреснет только то, что умерло, как зерно из евангельской притчи. Обретет только тот, кто потеряет. Соцарствовать Христу будут лишь те, кто досыта вкусили опыт рабства.

“Свершение всех свершений”, триумфальное и абсолютное утверждение парадоксальной трансцендентной метафизики Любви произойдет в Восьмой День, в День Воскресения, и именно ради этого Дня, этого мига было предуготовлено все остальное, начиная с Троического Единства апофатического абсолюта через бытие и творение, через историю и ее страдания. В этот момент тотального утверждения Торжества Православия обнажится неадекватность иных метафизических теорий, утверждающих неизменное и ненарушимое постоянство единого (нетроичного) абсолюта и поэтому видящих вселенную как игру сменяющих друг друга циклов возможностей проявления, не обязательных и не наделенных никаким высшим метафизическим смыслом или посланием.

Христианство не знает циклической доктрины не по недоразумению или ошибке, но потому что оно само является метафизическим опровержением видения мира как произвольной, случайной или только возможной реальности. Творение, грехопадение и Спасение одинаково необходимы абсолюту и неотъемлемы от него, так как они выражают полноту его кенотической жертвенной ориентации; ведь христианский абсолют не оставляет без своей Любви даже то, что этой Любви недостойно — "ничто", нижний предел реальности. Во Втором Пришествии заканчивается и отменяется все время, вся вселенная, все циклы. За этим моментом ничего не будет, как раньше. Это и не золотой век, и не махапралайя индуизма. Это парадоксальный зазор между циклами, который вбирает в себя и прошлое и будущее, увлекая имманентную реальность в воронку метафизической вертикали, которая идет сквозь время и пространство, сквозь воды и небесную плерому, сквозь бытие и небытие, сквозь абсолют, по ту сторону, напрямик к тайному трансцендентному истоку Любви.

Это — брачный пир Агнца, Жертвы, закланной прежде всех век. Это Конец Времен в самом полном и радикальном смысле. Здесь обнаруживается наконец во всей полноте смысл и значение кенозиса абсолюта, его цель, его тайная неразгаданная доселе сущность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. СТАТЬ СЫНОМ ГРОМА

Глава LIV

Свидетельство о православной метафизике

Христианская метафизика представляет собой духовный парадокс, уникальное и не имеющее аналогов послание. Эта метафизика не является результатом позднейших толкований, разработок и домыслов, но лежит в основе самого новозаветного Откровения, адекватное понимание которого возможно только при соучастии Святого Духа. Благая Весть, принесенная человечеству и миру Исусом Христом, имеет сверхтварный, сверхнебесный, сверхчеловеческий и сверхангелический смысл. Следовательно, для понимания этой Вести надо выйти за рамки творения с помощью Веры, Воли и Силы. Лишь Духом Святым можно прояснить тайны Православия. Чисто человеческое толкование обречено на то, чтобы остаться неполным и, в пределе, неверным. Невозможно "подогнать" евангельское повествование и основы православного предания под строгую систему. Очевидно, что нетварная Троица стоит по ту сторону систем и ограничений, и следовательно, все связанное с Воплощением одного из трех ее лиц также заведомо несет в себе апофатический, непознаваемый, трансцендентный аспект.

Ясно отдавая себе в этом отчет, христианское сознание должно упорно учиться сверхрассудочному созерцанию, прямому видению нетварного Света, в котором "известное" и "привычное" становится "неизвестным" и "преображенным", а "тайное" разъясняется еще большей Тайной. Фаворское созерцание не имеет предела: погруженный в него бесконечно движется внутрь светового абсолюта, в котором, строго говоря, нет ни Света, ни Тьмы. Метафизика — это та область, где созерцание доходит по пути внутрь до предела, отделяющего тварное, индивидуальное и имеющее форму, от нетварного, сверхиндивидуального и не имеющего формы. Уже в силу такого определения метафизики становится совершенно понятно, насколько исключительными качествами надо обладать человеку, чтобы получить адекватное представление об этой сфере. И тем не менее, несмотря на уникальность и исключительность метафизического подхода, именно он является той общей универсальной базой, на которой покоится структура творения и, более конкретно, природная и разумная структура мыслящих существ. Неведение относительно метафизики не освобождает существо от ее законов и ее логики.

Учение Церкви обращено ко всем — не только в его ритуально-догматической и этической форме, но и в его внутренней, таинственной стороне. В некотором смысле, существует “метафизическое оглашение”, и его логика и его история во всей полноте откроются только в День Восьмой. Традиция православного исихазма имеет к этому “метафизическому оглашению” самое прямое отношение. Представленное в этой книге метафизическое толкование основных моментов православной традиции никоим образом не претендует ни на новизну, ни на оригинальность, ни, тем более, на исчерпывающее разъяснение этой проблемы (что вообще невозможно). Речь шла только о том, чтобы рассмотреть Православие с позиции традиционализма геноновского типа, описать его различные стороны в терминологии этого традиционализма, показав одновременно его отличие как от других сакральных традиций (“иудейских” или “эллинских”), так и от иных версий христианства. При этом совершенно объективно сложилась картина, наглядно и убедительно свидетельствующая не только о “регулярности”, “ортодоксальности” Православия в ряду других сакральных традиций, но о его особости и метафизическом превосходстве. При этом мы стремились беспристрастно продемонстрировать сходство православного учения с иными религиозными доктринами — там, где оно, действительно, имеется, показав, одновременно, уникальность Православной Благой Вести.

Отправляясь от этой книги и ориентируясь на работы других традиционалистов, можно развивать аналогичные исследования в любом направлении. На наш взгляд, мы высказали здесь достаточно, чтобы дать твердую точку отсчета для метафизического толкования более конкретных аспектов православного учения. Так, много еще можно сказать о символизме икон, литургии, годовом ритме церковных служб и т. д. Отталкиваясь от любого догматического элемента, православного символа, предания, жития или ритуала, теоретически можно (и должно) восходить к световому созерцанию нетварной троической реальности и к соответствующему преображению человеческого субъекта и окружающего его мира в лучах Славы Господней. В Православии нет ничего случайного. Каждый малейший его элемент — как универсальный, так и локальный, как догматически закрепленный, так и восходящий к местным преданиям — обладает великой сверхъестественной мощью, способной увлечь за собою в воронку фаворского Света материальную тьму вещей.

Глава LV

Званые, избранные и отчуждение

Само деление традиции на два уровня — эзотерический и инициатический (внутренний), с одной стороны, и экзотерический (внешний) — с другой, является следствием глубинного антропологического дуализма, который объясняется разными традициями по-разному, но сам факт существования которого признается всеми без исключения. Часто об идущих путем эзотеризма говорится как об “избранных”, “сынах света”, “людях Божиих”, “своих для Господа” и т. д. Эти термины можно встретить и в самом евангельском тексте. Речь идет о том, что определенная часть людей остается на положении “званых”, и даже, принимая традицию и ее нормативы, ограничивается ее внешними аспектами. В принципе, и это уже не мало, так как всегда лучше быть хотя бы внешне причастным к Истине, чем коснеть в неструктурированном хаосе демонического существования или держаться фрагментов давно деградировавших и потерявших метафизическую полноту культов. Однако, между “внутренним” и “внешним” в любом случае сохраняется довольно значительная дистанция, а при определенных условиях эта дистанция может привести к конфликту и прямым противоречиям.[244]

“Внешнее”, “экзотеризм” может при определенных обстоятельствах выступить против “эзотеризма”, смысл которого остается для него недоступным. Можно сказать, что “званые” в этой ситуации вообще отрицают сам факт существования “избранных” и начинают относиться ко всем людям без исключения на основании лишь тех представлений о человеческом типе, которые они вырабатывают, отталкиваясь лишь от себя и себе подобных, т. е. от типа “внешних”. Это — одна из возможностей начала деградации полноценной Традиции.

Но в других случаях сами представители эзотеризма могут столь же неправомочно заявить о своей единственности вопреки позиции экзотериков, либо отрицая факт антропологического дуализма и перенося свой статус “избранных” на всех без исключения, либо высокомерно противопоставляя себя “внешним” и отрицая за ними какую бы то ни было правду. Это явление лежит в основе всех форм “сектанства”. Любая “секта” начинает с того, что утверждает единственность эзотерической интерпретации Традиции, причем исходя из какого-то одного плана этой интерпретации. Затем данная интерпретация противопоставляется как внешней стороне Традиции, так и иным версиям эзотеризма. Эзотеризм вступает на место экзотеризма, и привлечение в “секту” людей “внешних” (т. е. экзотерических) по своей природе окончательно размывает фрагменты истины, лежащие в основе

данного сектантского движения.

Для характеристики обоих этих процессов — и воинствующего экзотеризма и эзотеризма, выродившегося в ересь — можно применить термин “отчуждение”, который как нельзя лучше описывает сущность деградации Традиции. “Отчуждение” возможно на всех уровнях Традиции, имеющих отношения к имманентной реальности, и особенно к “человеческому фактору”. В факте “отчуждения” говорит о себе вся полнота дистанции между принципом и проявлением, между Божеством и тварной, небожественной природой. Это отчуждение может затрагивать не только низшие, материальные аспекты существования, но и высшие регионы творения. В каком-то смысле проблема “отчуждения” стоит даже перед ангелами, на чем и строится драматизм их сверхвременного выбора и, следовательно, возможность “падения”.

“Отчуждение” — это переведение сущностного в несущностное, переход от Отражаемого к отражающему, от подлинного и самотождественного к имитации и зависимости от другого. “Отчуждение” не просто присуще всему творению, но составляет его основное качество. Следовательно, все тварное, и даже сама Традиция, основанная на Сверхтварном принципе, в определенном измерении подпадает под этот закон. Именно поэтому Традиция и различает внешнее и внутреннее. Внутреннее — это та сфера, в которой живо и действенно присутствует чисто Божественный элемент, неподверженный законам вселенской энтропии, отчуждению. Внешнее — это некоторый промежуточный аспект, который принадлежит к пограничной зоне между трансцендентным (Богом) и имманентным (миром). Поэтому внешняя сторона Традиции, экзотеризм, распространяется и на тех существ, которые могут выйти радикально за рамки тварности, т. е. сподобиться полного обожения, и на тех, кто остается сущностно на стороне твари, подчиняясь нормам традиции как какой-то внешней по отношению к ним самим, но благой и спасительной реальности. В нормальном случае, и эзотеризм и экзотеризм находятся между собой в гармоничном сочетании, как того требует полнота Традиции и учет фактора “отчуждения” и его последствий. Но в определенные кризисные моменты “отчуждение” начинает наступать и на саму Традицию, пытаясь спроецировать свою логику, в первую очередь, на пропорции внутренних и внешних элементов.

Феномен антиэзотерических тенденций со стороны воинствующего экзотеризма есть следствие отчуждения от своей роли внешней стороны Традиции. Когда Традиция теряет отчетливое переживание своего наиболее трансцендентного, инициатического измерения, она с необходимостью извращает пропорции своей доктрины и уделяет неоправданно много внимания дета-

лям и второстепенным моментам (чаще всего, психологическим, социальным или моральным), забывая или откровенно отрицая метафизику. Внешняя традиция, таким образом, может стать настолько отчужденной от своей сути, что превратится в секуляризированное этическое или социально-психологическое учение (это ярче всего видно в случае протестантизма).

Но и эзотерическая сторона в определенных исключительных случаях может стать жертвой того же процесса. При этом отчуждение происходит здесь на более тонком уровне: инициатическое измерение не перестает быть внутренним и тайным, но элементы эзотерической доктрины проецируются на уровень, принципиально низший по отношению к изначальному. Это более сложное и трудно уловимое явление, нежели вырождение экзотеризма, так как инициатическая реальность оперирует с вещами менее очевидными и более скрытыми, что делает анализ не столь наглядным, как в случае отчуждения внешней стороны Традиции. Можно лишь утверждать, что отчуждение на уровне эзотеризма начинается несколько раньше, чем инициатическая организация вырождается в секту. Секта — лишь последний и видимый продукт более глубинных трансформаций. Отчуждение, таким образом, не может быть приравнено только лишь к нарушению норм “антропологического дуализма”, о котором мы говорили выше. Ему теоретически подвержены и “званые” и “избранные”, и в обоих случаях отчуждение проявляется через отход от истинных пропорций, которые должны точно соблюдаться для того, чтобы Традиция была живой и полноценной.

Высказанные выше соображения дают возможность объяснить многочисленные трансформации православной Традиции в различные исторические периоды. И самое главное, на практическом уровне, они помогут понять то несоответствие (подчас вопиющее), которое может существовать между чисто человеческим, космическим уровнем Церкви — и верных, и иерархов, и монашеской братии, и т. д. — и высшим мистическим содержанием таинств, ритуалов, догматов, православных доктрин, инициатических практик. Отчуждение может затронуть в значительной степени некоторые аспекты земной Церкви, но на всю божественную, нетварную реальность — Церковь небесную (и сверхнебесную), — лежащую в основании православной Традиции, это не распространяется.

Из последнего замечания можно сделать чрезвычайно важный (на наш взгляд) практический вывод: чтобы в наше сложное апокалиптическое время и в наших специфических социальных и психологических условиях пробиться к вечной незамутненной обожающей Истине Православия, необходимо прежде всего на-

учиться отслаивать от Традиции продукты отчуждения, не придавая им серьезного значения, не сопротивляясь им, но и не поддаваясь им. Иными словами, следует стремиться к тому, чтобы минимализировать “человеческое”, земное, мирское измерение Церкви, с необходимостью в значительной степени проникнутое ядовитым присутствием агрессивной антихристовой среды, в которой православные пребывают уже не одно столетие и тьма которой не перестает сгущаться. О Церкви как о мистической реальности сказано, что “врата ада не одолеют ее”. И чтобы личным исповеданием утвердить эту евангельскую Истину, необходимо свидетельствовать о непреходящей полноте и совершенстве великой православной Традиции во всех ее измерениях, не поддаваясь ни на какие компромиссы, навязываемые коварным миром всеобщей апостасии.

Каким бы отчужденным ни был человеческий уровень Православия (а в различные периоды истории он опускался невероятно низко в духовном, интеллектуальном, психологическом и др. смыслах), необходимо вопреки всему настаивать на мистической полноте и совершенстве Церкви, вычленяя сверхвременной, благодатный, преображающий ее аспект. Это означает преодоление отчуждения и, одновременно, подлинное обновление, понятое не в смысле церковного “модернизма” (что означает на практике профанацию и десакрализацию Православия, его разрушение на потребу сыну погибели), но в инициатическом смысле “нового” как вечного, как единственно реального и непреходящего.

Православный эзотеризм это не ересь и не привнесение чуждых традиции, внешних “мистических” элементов. Это и не сектантское настаивание на той или иной интерпретации различных доктринальных, ритуальных и символических аспектов церковного учения. Православный эзотеризм — это тайное основание Православия, тот уровень, где все содержание Традиции осуществляется буквально, где метафора становится реальностью, а вера переходит в конкретный опыт. Это не особое “православие для избранных”, это постижение и проживание избранными единого и универсально истинного Православия, к которому ничего при этом не добавляется и от которого ничего не убывает.

Православный экзотеризм это не моралистическая, конвенциональная, зависящая от исторической конкретики религиозная доктрина, но совокупность строгих канонов и норм, призванных определять весь строй человеческого существования, принципы социального устройства. Этот экзотеризм не должен отрицать эзотеризма или подстраивать свои нормы под указы “временной власти”. Он однозначно определяет, что является православным, а что нет, и стоять на утверждении этого вопреки атакам анти-

христового мира — его высшая задача. В его функции входит также строгое соблюдение обряда, сохранность ортодоксальной догматики и непрерывность таинств.

Борьба против отчуждения — общее дело всех православных. Это стойкость в Вере, верность преданию, мужество в исповедании Истины.

Глава LVI

Трубный Глас

Итак, православное учение различает в Церкви два аспекта: Церковь земную и Церковь небесную. Церковь небесная лежит по ту сторону времени, как вечный центр, вокруг которого организуется Церковь земная. Эта земная Церковь принадлежит, в свою очередь, истории, т. е. вовлечена в ход времени. Но мы видели, что Традиция рассматривает время как цикл, как круг. Следовательно, правомочно и историю земной Церкви представить себе в виде круга, центром и недвижным полюсом которой будет Церковь небесная.

Рождество Христово, соответствующее зимнему солнцестоянию, может быть взято также как отправная точка земной Церкви, ибо тело Христово и есть Третий Храм, Храм Спасения. Этому соответствует катакомбный период становления христианства, когда весть о Рождении Солнца Правды доступна только избранным. Эти избранные пребывают в ночи десакрализированного мира, забывшего о метафизическом измерении своей собственной традиции. Такому состоянию приблизительно соответствуют первые три века христианства, в течение которых оно является, в целом, инициатическим и эзотерическим, сохраняя осознание метафизического смысла Воплощения. Это время догматических споров, становления православного учения. Сам факт оживленной церковной полемики свидетельствует о том, что та или иная догматическая формулировка была для христиан того времени чем-то внутренним, кристально ясным и затрагивающим непосредственно их духовный опыт.

Иными словами, на этом этапе Церковь предельно чутко относится к структуре христианской догматики, прекрасно отдавая себе отчет в исторических, социальных, политических и даже космических последствиях принятия той или иной догматической формулировки. Православное сознание полностью пробуждено и бдительно, страстно взыскует Святого Духа для просвещения сердца и ума. Это время умного христианства.

После Константина и около V века земная Церковь входит в свой весенний период. Тайное и эзотерическое становится достоянием всех. Из “зимнего” подземелья катакомб христианство выходит на поверхность земли (а именно такой сакральный сюжет связан с календарной весной и весенним равноденствием). Православие облекается в имперские ризы. Пророчества о тысячелетнем Царствии сбываются не в трансцендентном, сверхъестественном аспекте (что произойдет лишь во Втором Пришествии), но как установление в эйкумене могущественной Христианской Империи. Параллельно этому догматика становится строго фиксированной, отлитой во внешние формулировки, не подлежащие развитию и пересмотру. Отныне осознание христианского учения протекает не только при благодатном пророческом стяжании Святого Духа, но и через “внешнее” усвоение строго определенных формул. То же самое касается и ритуала, и иерархического устройства Церкви. Неслучайно православные ограничили число признаваемых Соборов только Семью Вселенскими и девятью Поместными. Благодаря этому Восточная Церковь сохранила верность весеннему состоянию христианского сознания, занимающему промежуточную позицию между еще живым эзотерическим духом первых столетий и необходимой адаптацией его к массовому “имперскому” восприятию учения. Очевидно, что на этом этапе цикла ясное понимание метафизических основ христианства несколько стирается, отступает на задний план. По меньшей мере, так дело обстоит с большинством христиан. Число “званых” растет, тогда как число “избранных” либо остается прежним, либо даже сокращается.

Пик этого имперского периода приходится на X–XII века, когда земная Церковь входит в апогей своей славы.

Здесь воплощенные в окончательные формулировки догматы, строго установленные ритуалы, экклесиастическая иерархия приобретают максимальное развитие. Все аспекты социальной, политической, экономической жизни охвачены влиянием Церкви, которая соответствует теперь лету и летнему солнцестоянию. Христианское Царство распространяется по всему евразийскому континенту, устойчиво занимая его северные пределы (заметим, что летнее солнцестояние в сакральной календарной символике соответствует именно Северу). Это христианское Средневековье, точка, циклически обратная Рождеству и начальным этапам Церкви. Именно в этот период на Западе возникают эзотерические организации и ордена, отдельные от Церкви, так как сохранение эзотерического содержания христианства в рамках земной Церкви, становящейся постепенно исключительно социальным институтом, представляется там отныне весьма затруд-

нительным, а то и вовсе невозможным. Восточные Церкви избегают этой участи и продолжают сочетать обе стороны христианства (“зимнюю” — эзотерическую и “летнюю” — экзотерическую) в рамках одного и того же института. Любопытно заметить, что Православие приходит на Русь именно в этом “летне-солцестоянческом” качестве. Поэтому на протяжении всей русской истории христианство мыслится только в сочетании с Империей, как воплощенное в прахе вечное Царствие.

Вскоре после “летнего солнцестояния” происходит раскол и отделение католической Церкви от Православия. Это первый признак заката. Во время осеннего равноденствия (XV век) слабеет Византия и, в конце концов, Константинополь падает. Наступает конец средневекового синтеза. Земная Церковь входит в период упадка. Все шире распространяются пророчества о приходе антихриста. Русский раскол обнажает драматизм церковной ситуации. Изначальный эзотеризм христианства, облаченный во внешние ризы экзотеризма, постепенно забывается настолько, что и сама внешняя сторона земной Церкви начинает рушиться. Постепенно исчезают из поля зрения не только христианская метафизика, но и осознание внутренней логики никейской догматики. Католичество, увлеченное потоком догматической адаптации религиозных формул к меняющейся исторической действительности, все дальше отходит от изначальной ортодоксии, придавая случайному, историческому, относительному и преходящему статус безусловной истины. Распадается единство Церкви и в пределах самого Запада.

Начинается зима и царство ночи.

Последние 500 лет являют собой окончательный упадок земной Церкви и вырождение христианской цивилизации вплоть до полного обмирщвления и дехристианизации. Церковь движется к низшей точке своей истории, к зимнему солнцестоянию, но не со стороны весны, как в раннем христианстве, а со стороны осени, со стороны “ветхого года” и “ветхого мира”, забывших о Христе и его Благой Вести. Это — эпоха “апостасии”, явления “сына погибели”. Ночные тени и холод зимы мертвящим дыханием стараются угасить жизнь в Третьем Храме христианства. Катакомбная ситуация первых веков цикла повторяется с “другой” стороны круга. В коммунистической России такое соответствие реализуется буквально: в гонении на религию. На Западе Ватикан идет на прямое соглашательство с антихристианским “отпавшим” миром (что еще хуже). Уже не только эзотеризм христианства не понятен, но и догматическая сторона теряет свою убедительность и силу. Так, в протестантизме происходит отказ от догм и ритуалов. Христианство вырождается до социально-этического учения.

Но сбывается и пророчество относительно того, что “врата адовы не одолеют Церковь”. Несмотря ни на что почти во всем мире совершается таинство причастия, непрерывно идут службы, детей крестят и иереев рукополагают. Вопреки всему каждый человек еще имеет спасительную возможность обратиться в лоно Церкви, стяжать благодать Святого Духа и пойти путем обожения к нетварному сверхнебесному Царству Света. Даже если “экзотеризм” становится таким же труднодостигаемым, как эзотеризм, он не исчезает вовсе, а равно сохраняется и метафизическое измерение Церкви. Обнаружить его можно в любой момент, пока есть крещение, служба, причастие и передача священства “по чину Мельхиседекову”.

Все ближе стоит человечество к точке Нового солнцестояния. За кратким периодом полной апостасии и иллюзорного торжества противохристианских сил наступит огненная реальность Восьмого Дня, Второго Пришествия. Тогда метафизическая полнота Благой Вести откроется во всем своем онтологическом и сверхонтологическом объеме. Если иметь тонкий слух, то уже сейчас можно услышать раскаты трансцендентного Грома, трубный глас Последнего Дня, который будет заключением полного цикла земной Церкви и сошествием на землю Небесного Иерусалима. Не только апостолы Иаков и Иоанн были названы “Ваонергес”, “сыновья Громовы”. Такими же “сыновьями” стали все апостолы в момент Пятидесятницы, когда Святой Дух, как языки пламени, сошел на каждого из них. Более того, всякий крещеный христианин наделен начатками эсхатологического слуха, введен в невыразимый таинственный контакт с Громом Судного Дня. В этот День тайное станет явным, обнаружится совершенная полнота домостроительства Святого Духа, прояснится в нетварном Свете провиденциальный смысл всей истории и истории Церкви.

Это будет космическая тайная Вечеря Агнца, его Брачный Пир, зимнее солнцестояние вселенной.

И православной Руси доведется сыграть в этом последнем эсхатологическом таинстве важнейшую, центральную роль.

“Близ есть при дверех”.

Исполняется время.

ПРИЛОЖЕНИЯ

НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА

Богословский символизм



На иконе “Неопалимая Купина” изображается Богородица с младенцем в центре восьмиконечной звезды, состоящей, как правило, из двух ромбов, различных по цвету: зеленый — вертикальный, и красный — горизонтальный. В вертикальный ромб вписаны молящиеся архангелы и ангелы, а в горизонтальный — символические херувимские фигуры четырех евангелистов. Образ Богородицы часто бывает окружен голубым кругом, стилизованным под небесный свод. Иногда в правой руке она держит лестницу. Между вершинами ромбов изображаются восемь лепестков с фи-

гурами ангелов. Эта икона чрезвычайно популярна и любима верующими.

“Неопалимая Купина” является уникальным православным символом, так как содержит в себе наглядное изображение важнейших богословских догматов, касающихся мистической личности Богородицы. Само название “Неопалимая Купина” есть новозаветное величание Богородицы, так как ветхозаветная “неопалимая купина”, в которой Бог явился Моисею на горе Синай, в православном контексте рассматривается именно как прообраз грядущего непорочного зачатия Спасителя. “Неопалимая купина”— это огненный куст, который горит и не сгорает. Так и Богородица чудесным образом рождает Христа, “Зиждителя своего”, и остается Девой.

Лестница — в руках Богородицы — это тоже ее прообразовательный ветхозаветный символ —“лестница патриарха Иакова”, по которой спускаются и поднимаются ангелы или души людей. В христианском богословии Дева Мария — важнейший элемент в домостроительстве Спасения, отсюда частая молитвенная формула “Господи, Богородицы ради помилуй нас”. И наконец, нахождение Богородицы среди четырех архангелов (“серафимов”) и четырех “священных животных” (“херувимов” Иезикииля и апокалипсиса св. Иоанна Богослова) символизирует главнейшую православную молитву “Честнейшая Херувим и славнейшая во истину Серафим”. Фигура Исуса на руках Богоматери заканчивает текст славословия — “без истления Бога-Слово рождшая”.

Сам символ восьмиконечной звезды также тесно связан с Богородицей, ее тайной. Восьмиконечная звезда в Традиции означает вечность, онтологическую устойчивость, выход за пределы дольнего мира в неподвижную реальность мира горнего. Это — знак вновь обретенного христианского рая, конечного преображения, Небесного Иерусалима. Икона, таким образом, изображает духовный космос, “богородичный космос”, в котором дольние, материальные энергии возведены к своим небесным архетипам. Но все же духовный космос Богородицы не тождественен нетварным регионам, божественной реальности Пресвятой Троицы. Это подчеркивается тем символическим моментом, что Христос изображается на иконе все же как младенец, подобно его проявлению в человеческом мире, а не как Спас-в-Силах и не как Второе лицо Троицы. Каноническое название Девы Марии “Взбранный Воевода”, что означает “предводительница ангелов” (по преданию, Дева Мария заняла место павшего Люцифера во главе ангельских войск), подчеркивает ее принадлежность к духовной, но промежуточной, тварной, ангельской реальности, которая одной стороной связана (через благодать) с троической реальностью, а другой

— с земным и человеческим миром. В православной иконописной традиции Богородица часто изображается с крыльями.

Число восемь, находящееся между низшим тварным множеством и высшим нетварным Триединством, есть ангельский, огненный, грозный и милосердный космос, одновременно скрывающий (апофатический аспект) и открывающий (катафатический аспект) Божество. Таким образом, богословский символизм этой иконы сжато содержит в себе основополагающие принципы христианской космологии, и следовательно, основы духовного понимания реальности. Это тем более важно, что христианская богословская традиция редко подробно останавливается на космологических описаниях, уделяя основное внимание либо проблемам “техники” личного спасения и православного домостроительства, либо сугубо трансцендентному созерцанию Троической реальности. Внимательный исследователь на основании одной этой иконы смог бы составить себе представление о мистической космографии и ангелологии христианства, а для молитвенной практики эта икона предоставляет широкие возможности просвещения “сердечных очей” и “пробуждения ума”.

Универсальный символизм

Рассмотрение этой иконы может выйти за уровень чисто христианского богословия и христианской космологии в сферу универсальной перспективы, которая, естественно, ни в чем не противоречит христианству, но простирается далеко за его временные, исторические и культурные рамки. Св. Мелитон из Сардеса и другие святые отцы считали, что в качестве прообразовательных прикровенных знаков грядущей Церкви Христовой можно рассматривать не только ветхозаветные сюжеты, но и некоторые стороны иных, неиудейских традиций.

В этом случае следует обратить внимание на следующее соответствие: почему “неопалимая купина” изображена именно в виде восьмиконечной звезды, а не как-то иначе? Ответ на данный вопрос приведет нас к постижению универсального смысла этого символа, и одновременно поможет глубже и полнее понять все мистические соответствия, заложенные в столь насыщенной смыслом православной иконе.

С чисто графической точки зрения, символ восьмиконечной звезды может быть изображен как в виде двух ромбов, так и в форме наложения двух крестов — вертикального () и “андреевского” (). Таким образом, мы получаем фигуру. Очень важно заметить, что именно таким знаком в шумерском языке обозначалось слово an, т. е. “бог”. Позже у семитов-аккадцев тот же изначально шумерский знак получил огласовку “ilu”, сохранив прежнее

смысловое значение, “бог”. Заметим, что от этого древнесемитского “ilu” произошли и еврейские слова “el”, “elohim” и т. д., также обозначающие “бога”. Так мы снова подошли к иудейской традиции, которую уже легко поместить в сугубо христианский контекст.

Итак, восьмиконечная звезда является древнейшим и преимущественным символом Божества. Но какое отношение она имеет к тому горящему кусту, из которого Бог говорил с Моисеем? Или поставим вопрос иначе: если теперь очевидна связь восьмиконечной звезды с Богом (говорящим из “неопалимой купины”), то как она соотносится с самой “купиной”? Здесь важно обратить внимание на очевидное зрительное сходство восьмиконечной звезды с деревом или кустом. Действительно, три ветви растут вверх, горизонтальная черта отмечает поверхность земли, а три нижние черты символизируют корни. Иными словами, древнейший иероглиф, обозначающий “бога”, и зрительное изображение куста строго совпали! Следовательно, и сам ветхозаветный сюжет с Моисеем может быть рассмотрен не как уникальный и необъяснимый факт конкретной истории конкретного народа в его специфических отношениях с Творцом, но, шире, как одно из прообразовательных проявлений универсального символизма, где изначальное понятие о Божестве и образ купины (куста, дерева) являются взаимосвязанными и графически тождественными. Конечно, из этого отнюдь не следует делать материалистического вывода о “пережитках анимических культов первобытного человечества, обожествлявшего кусты и деревья”, как поспешили бы выразиться профанические историки. Речь идет не об “обожествлении” куста, но о вскрытии глубинного родства определенных символических реальностей, сквозь которые Дух повествует человечеству и миру о высшей истине.

Если куст, купина, является символическим синонимом “божества”, исходя из визуального сходства с иероглифом, то следует теперь ответить на вопрос, почему древнейший иероглиф имеет именно такую форму? К пониманию этого нас может подвести то обстоятельство, что в ветхозаветном тексте речь идет именно о горящем, но “несгорающем” кусте, о “неопалимой” купине (“labbat-esh mittok ha-snah” — в еврейском оригинале Библии).

Существует народная загадка, “что горит, но не сгорает”? Ответ такой — год. Действительно, сезоны года постоянно меняются, но сам он остается всегда тем же самым. Здесь мы подходим к самому удивительному: наиболее древним символом года, наиболее древним календарем была именно восьмиконечная звезда, вписанная в круг. Периферия, окружность — сезоны, то, что “горит”. Центр же звезды, из которого исходят лучи, вечен и неизменен,

он “не сгорает”. Но именно в образе года, времени, изначальная традиция видела проявление Высшего Божества в мире. Год является живым и наглядным воплощением двойственной природы реальности, где вечное и неизменное, духовное, промыслительно сочетается со смертным, конечным и преходящим, материальным. Конкретное постоянно меняется, архетипическое пребывает во веки веков. Итак, год — катафатический символ Бога, а точнее, символ реальности, исходящей от Бога. Год имитирует природу Божественного, тварной реальностью своей указует на реальность нетварную. Поэтому календарь и в древности и в христианской традиции является одной из самых сакральных вещей, где сходятся воедино метафизические, богословские, символические, литургические, исторические, домостроительные и даже бытовые области человеческой и природной реальности. Восьмиконечная звезда в круге — древнейший календарь. В своей редуцированной форме (без круга —) она становится знаком куста, дерева, но не как чисто природного предмета, но Древа Жизни, Мирового Древа, соединяющего нижние и верхние регионы космоса, передающие благодать духовного верха (крона —) регионам материального низа (корни —).

Мировое Древо, Древо Жизни, лестница Иакова (иная форма символизма Древа Мира или Оси Мира) ветхозаветная Неопалимая Купина Синая и христианская Богородица суть одна и та же сакральная реальность, связанная с опосредующей инстанцией между дольним и горним мирами, с ангелической реальностью. Одновременно, она имеет прямое отношение к тайне времени, а, точнее, к тайне цикла, так как сакральная традиция понимает время исключительно циклически, спирально. Образом такого времени и является Годовое Древо, Неопалимая Купина.

Соответствия

Символические соответствия данного сакрального сюжета можно было бы продолжать в любом направлении. К примеру, если взять восьмиконечную звезду как рунический символ, мы получим руну Хагаль, руну “года”, “бога”, “дерева”, “полноты” и “благодати”. Значит, в германской и скандинавской мифологии и, шире, в индоевропейской мифологии, можно найти множество аналогий и метафизических доктрин, связанных с нашей иконой. В частности, если принять во внимание концептуальное тождество знака и знака, то легко объяснить наличие в руках Богородицы лестницы, так как знак (или) и является иероглифом древнейших форм лестницы (что сохранилось еще у многих архаических народов — в частности, у якутов и других народов Сибири, где лестница представляет собой шест с набитыми на него перекла-

динами).

Сам символ Древа как синоним купины можно проследить на протяжении всего Ветхого Завета, начиная от Дерева Жизни и Дерева познания добра и зла; от кустарников, окружающих рай после грехопадения; от древа, избранного Ноем для строительства ковчега; от священного тамариска, посаженного Авраамом — вплоть до нашей “неопалимой купины” на Синае. Кстати, по-древнееврейски “купина”, “куст” — “sene”, что созвучно названию горы Sinai. Герман Вирт подробно развивает звуковые соответствия этого корня, доходя вплоть до египетского названия “священной акации”, s-n-d (N0-O), которая как символ бессмертия растет на могиле Осириса.

В Новом Завете символизм Дерева нашел свое основное отражение в Кресте, на котором был распят Спаситель. Древо смерти через великую жертву Сына преображается в Древо Жизни. Три дерева, из которых сделан Крест — кедр, певг и кипарис — могут быть соотнесены с иероглифом Года, где выделены три его уровня. Наклонная черта внизу Креста означает прибывание света весной и убывание осенью.

Вне библейского контекста в мифологиях различных народов близкие символы встречаются в изобилии, и всякий раз несмотря на то, основываются ли соответствия на видовом, звуковом, графическом или аналогическом сходстве, они имеют прямое отношение к единой духовной реальности, к единой метафизической доктрине, контуры которой можно довольно легко понять, зная структуру символизма хотя бы одной из традиций. Для христианина, естественно, вся сакральная реальность должна видеться в сугубо православной христианской перспективе, и именно собственная традиция, понятая духовно и глубоко, даст ключ к символизму универсальному.

Заметим в заключение, что руна хагель имеет и еще одно сокращенное написание в руническом круге —, что точно соответствует латинской букве H. Но именно латинская H считалась в средневековой мистике самой таинственной буквой — буквой Святого Духа, “сокровища благих и жизни подателя”.

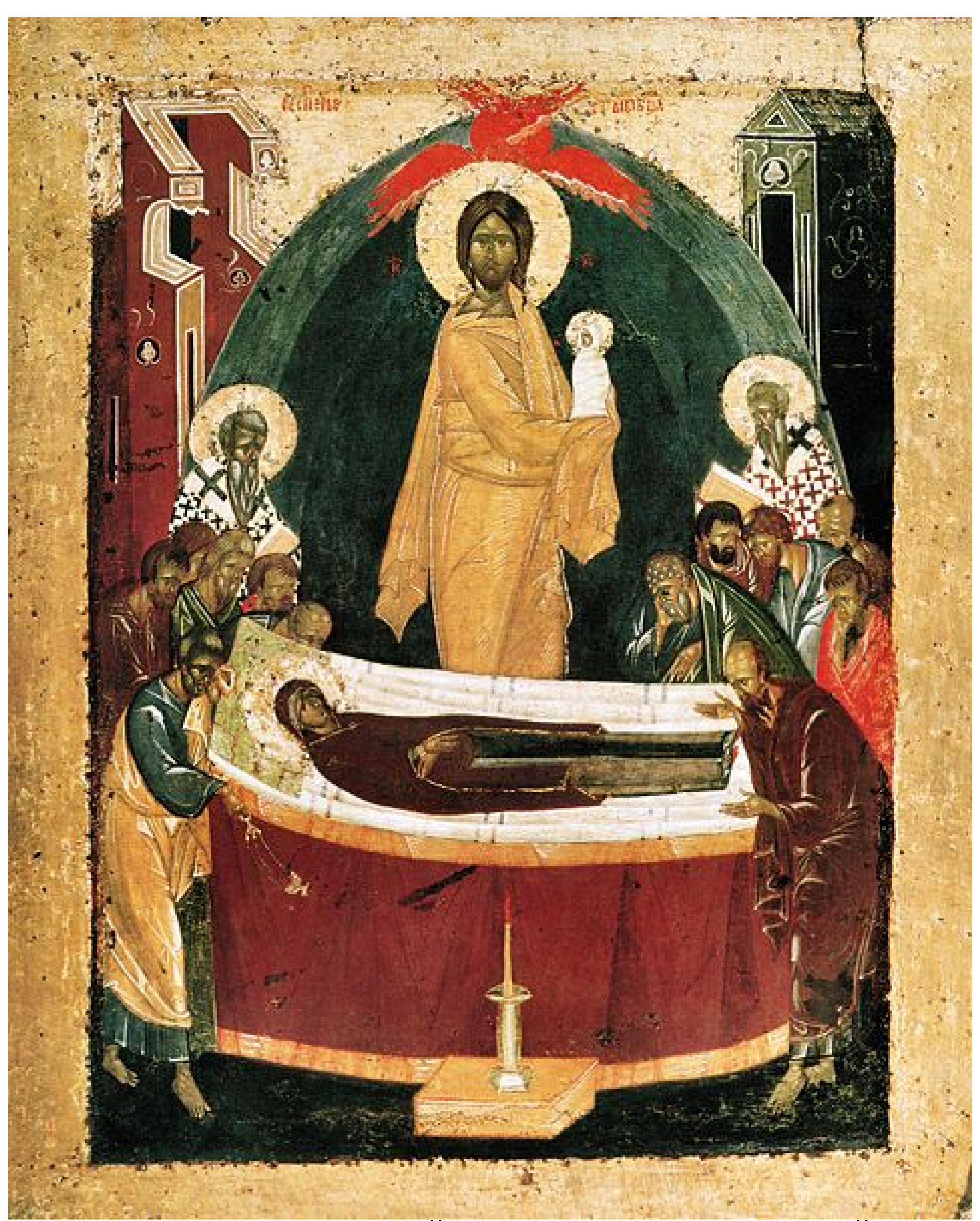
Икона “Неопалимая Купина” таит в себе множество тайн и изобилие смыслов. Она — святая печать, открывающая “бодрственному уму” двери в небесные миры. А при взгляде на мир “небесными очами”, “очами сердца”, истина и присутствие Божие открываются не только в Церкви и строгих рамках спасительного догмата, но и во всем мире — в преданиях и символах других традиций, в древних иероглифах забытых языков, в обычной речи различных народов, в классических сюжетах искусства, в природе, в пейзаже, в мерцании звезды, кристаллах снежинок и кон-

турах одинокого дерева на фоне идеально синего неба…

Созерцая великую Восьмиконечную Звезду в молитвах строгого и восхитительного “умного делания”, мы снова и снова обращаемся к Богородице: “Воспеваю благодать Твою, Владычице, молю Тя ум мой облагодати…”

УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Богословский символизм



Икона “Успения Пресвятой Богородицы” является одной из самых почитаемых на Руси. Именно эта икона впервые была чудесным образом доставлена из Константинополя в Киев, где освятила своим божественным присутствием не только Киевско-Печерскую лавру, но всю Святую Русь, новый (и последний) оплот Православия. На традиционном изображении иконы мы видим на нижнем плане усопшую Богородицу в окружении святых на

смертном одре, а на среднем плане фигуру стоящего Исуса Христа, который держит в руках душу Девы Марии в виде младенца.

При рассмотрении символизма этого сюжета следует сразу же указать на обратную аналогию между центральной фигурой "Успения" и классической иконой "Богородицы с младенцем". Если на традиционном изображении "Богородицы с младенцем" (к примеру, "Владимирская Божья матерь", "Казанская Божья матерь" и т. д.) мы видим "взрослую" Богородицу, как бы объемлющую младенца Исуса, то в сюжете "Успения" пропорции обратны — "взрослый" Исус Христос держит на руках "младенца" Деву Марию. Объяснение такой противоположности поможет нам открыть универсальный онтологический характер христианской традиции, которая помимо исторического аспекта несет в себе сугубо метафизическую, сверхисторическую нагрузку.

Сам факт Воплощения Бога-Слова в материальной человеческой вселенной с необходимостью подразумевает некоторое "умаление", "истощание" ("кенозис") полноты второго лица пресвятой Троицы. Богочеловек описан в Евангелии как "страждущий". В Первом Пришествии истинная природа Сына остается завуалированной, сокрытой. О ней догадываются только избранные ученики, а для последующих поколений христиан утверждение этой божественной природы становится основой Веры. Именно Веры, а не Знания, так как Знание связано с онтологической очевидностью определенного сакрального факта, а эта очевидность божественности Сына проявится лишь в момент Второго Пришествия, Пришествия Спаса-в-силах, во Славе, т. е. в своем подлинном "неумаленном" качестве. Поэтому классическое изображение Богородицы с младенцем имеет центральное для молитвенной и церковной практики символическое значение — на этой иконе, как на сакральной карте реальности, показан "умаленный" нетварный духовный центр, окруженный человеческой и шире материальной, космической природой, которая внешне "превосходит" его, является "преобладающей" по сравнению с ним, "большей", чем он. Богородица с младенцем описывает онтологический статус мира между Первым и Вторым Пришествиями, где Сын уже явлен миру, но еще в "умаленном" качестве, требующем от христиан Веры, личного усилия и духовного подвижничества для "динамического", волевого превращения Веры в уверенность.

Икона "Успения Пресвятой Богородицы" представляет нам обратные пропорции. Поднимаясь над конкретным историческим фактом личной кончины Девы Марии, православная традиция дает здесь прообраз эсхатологической ситуации, приводя ценнейшее пояснение смысла таинства Конца Времен. Христос с младенцем Богородицей на руках описывает истинные пропор-

ции духовного мира, где центр, нетварный полюс бытия, Бог-Слово предстает более не “умаленным”, но в своем полном метафизическом объеме. В небесном мире “умаленной” является как раз “материальная”, “земная”, космическая часть, а Нетварное Божество предстает во всей своей полноте. Здесь Слово является вездесущим и очевидным, всезаполняющим. Но материальный мир (по меньшей мере, его “десная”, спасенная, обоженная часть) не просто уничтожается в небесной реальности, он преображается, он “втягивается” в духовные регионы, восходит к своему небесному архетипу. Отсюда, кстати, и особый термин “успение” (калька с греческого “koimesis”, “спать”, “покоиться”, “лежать”; на латыни “assumptio”), в отличие от обычного слова “смерть”. “Успение” означает “успокоение”, т. е. переход из состояния “волнения”, свойственного космической реальности, в состояние “покоя”, в котором все вещи пребывают в регионах Вечности, но отнюдь не “уничтожение”, не “окончательное исчезновение”, подразумевающееся в слове “смерть”. Любопытно обратить внимание на русскую этимологию слова “успение”, которое родственно древнеиндийскому термину “svapiti” (т. е. дословно “спать”). Это индийское слово буквально означает “входить в себя”, “погружаться в свою внутреннюю сущность”. Следовательно, наш термин “успение” этимологически означает “вхождение во внутренний мир”, а “внутренний мир” — это синоним “мира духовного” или “небесного”. Как не вспомнить слова Спасителя — “царство Божие внутрь вас есть”.

В тропаре празднику “Успения Божьей Матери” говорится: “в успении мира не оставила еси”. Речь здесь идет не только о милосердном участии Богородицы в делах мира после ее отхода, но и о фундаментальном онтологическом событии, о “ввержении тварного мира” в духовные сферы в результате особого уникального священного события, прообразованного кончиной Богородицы. Какое же метафизическое событие символизирует собой сюжет Успения? Это — Конец Времен. Именно в этот момент, в момент Второго Пришествия, происходит окончательное утверждение истинных духовных пропорций в соотношении материального и духовного, тварного и нетварного, и “материальное”, “тварное” (Дева Мария) оказывается бесконечно малой точкой в Бесконечности духовного Света, Света Бога-Слова, Христа. Следовательно, икона “Успения” открывает христианину глубокую тайну Конца Времен, который есть не глобальная катастрофа, не уничтожение или исчезновение физического земного мира, как это видится чаще всего тем, кто лишь поверхностно знаком с православной эсхатологией, но сущностное и тотальное восстановление нормальных, естественных и гармоничных онтологических отноше-

ний, где духовный небесный Свет вбирает в себя физическую, материальную реальность, преображая и обоживая ее (по меньшей мере те аспекты реальности, которые стяжают спасение — причем это касается не только людей, но и всей природы, всего космоса, так как по словам апостола “чаяние бо твари откровения сынов Божиих чает”). Поэтому Конец Времен в христианской перспективе есть наиглавнейшее и наиважнейшее событие, причем имеющее целиком и полностью позитивный, положительный, спасительный смысл. Конец Времен — это не катастрофа, а конец катастрофы, так как, с духовной точки зрения, всякое “волнение”, “переживание”, “движение” суть катастрофа для духа и, вместе с тем, норма для низших демонических сил и существ. Конец Времен, Конец Света, Светопреставление выступают как нечто отрицательное и негативное лишь для врагов Бога, для тех, кто отождествил свою судьбу с темным ходом неумолимого, демонического рока. Для верующих, напротив, это спасение, праздник, торжество, преображение. Всеобщее и окончательное “успение” материи вместе с таким же всеобщим и окончательным “обнаружением” ранее скрытого духа.

Итак, мы можем выделить теперь три уровня в том духовном учении, которое являет собой столь изобильная премудростью икона “Успения”.

1) Исторически она повествует о кончине Матери Господа нашего Исуса Христа и о ее последующем милосердии к верующим и страждущим всего мира.

2) Онтологически в ней дано утверждение истинных пропорций места тварной реальности в полной картине бытия, где дух заполняет все, а космос “умален” до бесконечно малой точки.

3) Эсхатологически она указывает на смысл Конца Времен, который есть восстановление истинных бытийных пропорций и утверждение абсолютного торжества небесного, Божественного начала; причем “умаление” материи в Конце Времен означает не ее уничтожение, но ее преображение, ее “введение” в полноту света и покоя.

Универсальный символизм

Символизм иконы “Успение” (если рассматривать ее совместно с иконой “Богородица с младенцем”) имеет аналогии и вне христианского контекста. Ярче всего аналогичная духовная концепция строения бытия отражена в китайском символе инь-ян, где белая точка на черном фоне означает “умаление” духа в материи, а черная точка на белом фоне — напротив, “умаление” материи в духе. Однако, китайской традиции свойственны созерцательность и отсутствие эсхатологической ориентации, поэтому ки-

тайцы склонны рассматривать этот символ как знак вечной гармонии, тогда как христиане видят все онтологические планы еще и в исторической и эсхатологической перспективе, отчего христианство имеет ярко выраженный аскетический характер, предполагающий личное, волевое вовлечение человека в исход судьбы духа. Китайцы же уверены, что этот волевой аспект не так важен, поскольку дао все равно устроит все в конечном счете наилучшим образом.

Безусловно, аналогичный символизм можно найти и во многих других традициях, где речь идет о соотношениях материального и духовного миров, но китайский пример представляется нам настолько выразительным и исчерпывающим, что все схожие сюжеты можно свести именно к нему.

Сакральный знак России

Тот факт, что именно икона Успения Богородицы была первой, чудесно принесенной в Россию и осенившей своим присутствием Киевско-Печерскую лавру (которая, в свою очередь, была первым центром распространения Православия в России), указуют на то, что Россия находится под особым покровительством именно этой иконы. Так считают и русское православное предание, и Русская Церковь. Если мы примем во внимание все богословское и онтологическое, а также эсхатологическое содержание самого сюжета этой иконы, естественно будет связать его с сакральной миссией и духовной судьбой самой России.

На историческом уровне такой символизм, примененный к России, будет указывать на постоянное участие Богородицы в истории русского народа, причем не только в периоды его полноценного православного существования, но и в темные периоды запустения и упадка. Как исполнение предначертания, с которого началось распространения светозарного сияния православной веры на всей русской земле, примерно через тысячу лет после основания Киевско-Печерской лавры, в страшном 1918 году Богородица явилась простой верующей и объявила о том, что “отныне берет Она на себя ответственность за Русь и державную власть в ней”. Как исполнение знамения произошло чудесное обретение в Коломенском, резиденции Московских царей иконы, называемой “Державная”. “И в успении мира не оставила”.

На онтологическом уровне наш символизм может прекрасно объяснить культурную и психологическую особенность русской православной цивилизации, которая всегда была ориентирована созерцательно, вовлекаясь духом в небесные сферы, где истинные пропорции установлены раз и навсегда, и подчас пренебрегая при этом земными практическими, материальными вещами,

представляющимися религиозному сознанию русских такими же бесконечно малыми, как крохотная фигурка Богородицы на руках Спасителя.

И наконец, на уровне эсхатологическом идея миссии России, связанной с Концом Времен, ясно осознавалась православной мыслью, откуда, в частности, возникла идея “Москвы-Третьего Рима”, “Последнего Рима”, которому суждено стоять вплоть до финального момента земной истории. Если онтологически икона “Успение” описывает идеальную сущность русской православной души, то на эсхатологическом плане, она указывает на деятельную сторону русской цивилизации, но миссию, которую ей суждено осуществить в человеческой истории. И эта миссия, безусловно, связана с реализацией Конца Времен и с провиденциальным предуготовлением Второго Пришествия.

Важно также напомнить знамения, которые были посланы св. Антонию Печерскому перед строительством первого и главного храма Киевско-Печерской лавры в честь “Успения Пресвятой Богородицы”. Антоний молил Бога послать ему знак, указующий на место, где надо поставить Церковь. На утро всюду была роса, а в одном месте земля оказалась совершенно сухой. На следующий день чудо повторилось, но в обратном порядке. Росы нигде не было, и только на вчерашнем месте все было покрыто росой. И наконец, когда святой собрал хворост, с неба сошел огнь и поджег его. После этого сомнений в выборе места не осталось.

Все три чуда имеют строго символическое и доктринальное толкование, связанное как раз с духовным смыслом “Успения”. Сухое место будущей Церкви посреди пространства, покрытого росой, символически тождественно иконе “Богородицы с младенцем”, где огненное, сухое, световое начало, Христос, окружено влажным, земным началом, Богородицей. На следующий день, происходит обратное, т. е. собственно сюжет иконы “Успение”, где сухость (т. е. огненность, духовность) земли окружает небольшое влажное пространство (материя). Третье чудо связано непосредственно с тайной Конца Времен, когда приготовленные заранее дрова (церковь верных, верующих) будут зажжены и преображены небесной световой силой, силой Второго Пришествия.

В этой таинственной истории, связанной с основанием Киевско-Печерской лавры, запечатлено глубиннейшее пророчество о судьбе Святой Руси, о судьбе христианства и Православия, о его славном и великом пути.

ОРДЕН ИЛИИ

Введение

Илия Фесвитянин, Илия пророк, занимает в контексте иудейской и христианской традиций особое место. Его авторитет был основополагающим для всех эзотерических течений иудаизма. Так, адепты Каббалы основывают ортодоксальность своих доктрин на факте личной встречи каббалиста с пророком Илией, что равнозначно получению самой прямой и самой чистой каббалистической инициации.

В христианстве же он рассматривается как духовный предтеча Мессии, в силе и духе которого пришел на землю Иоанн Креститель. Он же вместе с Энохом (другой центральной фигурой иудейского эзотеризма) считается одним из свидетелей Апокалипсиса. Иоанн Предтеча считается в христианстве "высшим и последним из ветхозаветных пророков", и на основании его явного духовного родства с Илией такое же высшее исключительное определение переносится и на Илию Фесвитянина. В католическом монашестве существовал (и существует) особый "Орден Кармелитов", который рассматривал пророка Илию (совершившего чудо на горе Кармил), как своего духовного покровителя.

Интересно также, что к авторитету Илии апеллировали многие эзотерические организации Запада, в частности, розенкрейцеры. Во многих розенкрейцеровских манускриптах фигурирует загадочный персонаж "Elias artista", который отождествлялся с самим пророком Илией.

Важную функцию выполняет Илия и в исламском эзотеризме, где фигурирует загадочный персонаж, — Хизр (Зеленый), — совмещающий в себе черты Идриса (Эноха) и пророка Илии. Хизр появляется в «Коране» в истории о Моисее, где заставляет Моисея совершать алогичные и противоправные поступки, провиденциальный смысл которых он открывает лишь после их совершения. Вначале он заставляет Моисея убить юношу, а когда Моисей с ужасом отказывается, выясняется, что этот юноша — великий грешник, собиравшийся принести миру множества горя. Затем он предлагает Моисею разрушить стену в жилище двух бедных сирот. После очередного негодующего отказа, Хизр разбивает стену сам, и достает оттуда сокровища, которые дали несчастным сиротам отныне жить в благополучии и т. д.

Хизр — важнейшая фигура исламского суфизма.

Попытаемся понять, какую метафизическую нагрузку несет на себе этот загадочный образ, имеющий чрезвычайное значение для таких различных традиций, как иудаизм, христианство, ислам и соответствующие им эзотерические школы.

Свидетельства Ветхого Завета

В "Ветхом Завете" Илии посвящено несколько глав в книгах Царств III и IV. О его происхождении никаких сведений не дается. В Цр. III, 17, 1 без пояснений говорится:

"И сказал Илия Фесвитянин, из жителей Галаадских, Ахаву..."

("Kai eipen Hliou o profetes o Qesbithz ek Qesbwn ths Galaad pros Acaab..." — по Септуагинте.)

Илия предрекает царю Ахаву засуху (отсутствие росы и дождя), которая может окончиться только по слову Илии. Так и происходит. После этого эпизода за Ильей закрепляется традиционная формула "пророк, заключивший небеса".

Ниже приведем некоторые места из "Ветхого Завета", где описываются деяния Илии, чтобы лучше понять структуру его метафизической функции и смысл его духовной миссии. Снабдим текст предварительными комментариями, которые будут развиты в дальнейшем.

Книга Царств III. Глава 17

1. И сказал Илия Фесвитянин, из жителей Галаадских, Ахаву: жив Господь, Бог Израилев, пред которым я стою! В сии годы не будет ни росы, ни дождя, разве только по моему слову.

[Прекращение дождя и росы, "заключение небес" — традиционный сакральный сюжет о господстве исключительного человека (святого, герояна) над силами природы. Такое сверхчеловеческое могущество в эллинской традиции называлось «теургией», т. е. «принуждением» высшего божественного мира к произведению сверхприродных чудесных действий. Кроме того, дождь и роса суть символы "небесных вод", что означает духовные влияния. Таким образом, Илии подчинены не просто силы природы, но и миры духа, которые он способен как призывать на общение с людьми, так и запирать в их изначальном «трансцендентном» состоянии. Особенно подчеркнем, что с самого начала история Илии связана с *«сухостью», "жаром"*, и далее непосредственно с Огнем. *Засуха* — это отсутствие воды, т. е. переизбыток природного тепла, жара. Алхимики называли "путь Илии" "*сухим путем*". Одновременно, часто этот пророк символизировал у герметиков на том же основании "*философский огонь*".]

2. И было к нему слово Господне: [Первое откровение Бога.]

3. Пойди отсюда, и обратись на восток, и скройся у потока Хорафа, что против Иордана.

[С точки зрения сакральной географии, важно, что Илия идет на *восток*. Название потока «Хорафа», по-еврейски «Kereth», означает *"божья кара", «изгнание», "отрезание"*. Возможно, название потока имеет отношение к аскетическому одиночеству Илии, которого позже все христианское монашество будет рассматривать

как образец. Начало подвигов Илии проходит вблизи *Иордана*, и взят он будет на огненной колеснице также недалеко от *Иордана*, который он перейдет посуху, ударив своей *милотью*.]

4. Из этого потока ты будешь пить, а воронам Я повелел кормить тебя там.

["Пить из потока Хорафа" и получать пищу от *воронов, темных птиц,* явно означает аскетическую практику. В алхимической практике это называется *"работой в черном", "nigredo"*.]

5. И пошел он, и сделал по слову Господню; пошел и остался у потока Хорафа, что против Иордана.

6. И вороны приносили ему хлеб и мясо поутру, и хлеб и мясо повечеру, а из потока он пил.

7. По прошествии некоторого времени этот поток высох; ибо не было дождя на землю.

[Реализация пророчества о засухе касается и самого Илии.]

8. И было к нему слово Господне:

[Второе откровение.]

9. Встань, и пойди в Сарепту Сидонскую, и оставайся там; Я повелел там женщине-вдове кормить тебя.

[Сарепта Сидонская — финикийский город между Тиром и Сидоном. В древнейшие времена был важным сакральным местом; в нем сохранились многочисленные культовые памятники, погребения, пещеры, служившие местами отправления ритуалов и т. д. Возможно, название города «Zarapat» связано с корнем «zarapha», *"соединять"*, «смешивать» — от этого же корня происходит особая каббалистическая операция «ziruph» и название жидкости «сироп». Илия здесь «соединяется» (zarapha) с людьми, от которых он ушел в *изгнание* (kereth) после первого откровения.

Следует акцентировать символическую функцию «вдовы», которая является древнейшей мифологической фигурой. Символизм вдовы является центральным для масонства, и сами масоны называют себя "детьми вдовы". Вдовой, потерявшей мужа, была древнеегипетская богиня Изида. Метафизический смысл «вдовы» указывает на отсутствие (удаление) мужского-духовного-отцовского начала, на неполноценные онтологические условия, в которых отсутствует (или сокрыта) духовная вертикаль. С другой стороны, "быть сыном вдовы" означает, в символическом смысле, "иметь трансцендентного отца", чье физическое и земное наличие неочевидно. «Вдовой» гностики называли "нижнюю Софию", а каббалисты — "шекину в изгнании".]

10. И встал он, и пошел в Сарепту; и когда пришел к воротам города, вот, там женщина вдова собирает дрова. И подозвал он ее, и сказал: дай мне немного воды в сосуде напиться.

[Символизм дров, *сухого дерева* очень важен для *"огненной"*, по преимуществу, миссии Илии. "Сухое дерево" играет важную роль в алхимии. Важно также, что в одной и той же строфе упоминаются и *дрова, и вода*. Та же ситуация повторится в истории с жертвенником, обливаемым водой, в следующей главе. Вообще, пара *Огонь — Вода* является характерной для пророческой деятельности Илии.]

11. И пошла она, чтобы взять; а он закричал вслед ей и сказал: возьми для меня и кусок хлеба в руки свои.

12. Она сказала: жив Господь, Бог твой! у меня ничего нет печеного, а только есть горсть муки в кадке и немного масла в кувшине; и вот, я наберу полена два дров, и пойду, приготовлю это для тебя и сына моего; съедим это и умрем.

13. И сказал ей Илия: не бойся, пойди, сделай, что ты сказала; но прежде из этого сделай небольшой опреснок для меня, и принеси мне; а для себя и для своего сына сделаешь после.

14. Ибо так говорит Господь, Бог Израилев: мука в кадке не истощится, и масло в кувшине не убудет до того дня, когда Господь даст дождь на землю.

[Чудесное свойство сохранять *равное* количество пищи или иной субстанции, независимо от того, сколько от нее отнимается, встречается в разных эзотерических сюжетах. Так же Христос делил хлеба и рыбу. Вне иудаистического контекста существует множество преданий о "роге изобилия" ("волшебном котле Дагды" в ирландском мифе, скатерти-самобранке и т. д.) Речь идет об операции с сущностным аспектом вещи или субстанции: убыванию подвержена только количественная сторона вещей, тогда как их сущность постоянна. Тот, кто способен оперировать с сущностью, может осуществлять «палингенезис» предметов и существ, восстанавливая их полноту по желанию. Это чудо имеет отношение к «активному» обращению с архетипами вещей, которые не только созерцаются, — как в случае обычных пророков, мистиков и ясновидцев, — но и подвергаются активному волевому воздействию со стороны «теурга». Путь Илии сопряжен именно с таким активным пророчеством, способном трансформировать внешний мир через операции с его «причинным», сущностным, архетипическим планом. Естественно, в монотеистическом видении такая теургическая операция возможна только как исполнение замысла Единого Бога.]

15. И пошла она и сделала так, как сказал Илия; и кормилась она, и он, и дом ее несколько времени.

16. Мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало, по слову Господа, которое он изрек чрез Илию.

17. После этого заболел сын этой женщины, хозяйки дома, и болезнь его была так сильна, что не осталось в нем дыхания.

18. И сказала она Илии: что мне и тебе, человек Божий? ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего.

19. И сказал он ей: дай мне сына твоего. И взял его с рук ее, и понес в горницу, где он жил, и положил его на свою постель.

20. И воззвал к Господу, и сказал: Господи, Боже мой! неужели Ты и вдове, у которой я пребываю, сделаешь зло, умертвив сына ее?

[Для иудаистического контекста поразительна аргументация Илии, напоминающего Господу о том, что вдова отнеслась лично к нему — Илии — хорошо, и что поэтому Господь должен отнестись хорошо и к ней! Такая логика прекрасно соответствует «теургическому» подходу, но резко контрастирует с духом строго креационизма.

Этот стих трактуется в «Зохаре» ("Вайигаш" 208–209) —

"Иди и смотри: есть только две личности, которые произнесли слова против того, что вверху: Моисей и Илия. Моисей сказал: "Господи! Для чего Ты подвергнул такому бедствию народ сей? (Исх. 5:22). И Илия сказал "Неужели Ты и вдове <...> сделаешь зло, умертвив сына ее?". Оба сказали одну и туже вещь. Почему? Это — секрет."

Далее секрет не объясняется, лишь намеком указывается на ангелическую природу Илии (и Моисея), которые принадлежат Древу Жизни, и следовательно, они избавлены от диктатуры "той стороны" ("ситре ахер"). «Зохар» там же утверждает: "Тот, кто поддерживает жизнь и заботится о других, особенно во время голода, прилепляется к Древу Жизни, и обретает жизнь для себя и своих детей, это установлено. И в данном случае Илия сказал: "Тот, кто поддерживает душу в этом мире, заслуживает жизни и заслуживает слияния с Древом Жизни, однако сейчас Древо Смерти, сторона смерти правит над вдовой, которой ты повелел кормить меня, поэтому: "Неужели Ты <...> сделаешь зло..."

Показательно, что «Зохар» сближает в этом отрывке Илию с Моисеем, подчеркивая что только они двое из всех персонажей "Ветхого Завета" могли теургически «поправлять» Божество. Не случайно именно Моисей и Илия будут увидены апостолами в момент преображения Христа на горе Фавор.]

21. И, простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! да возвратится душа отрока сего в него!

22. И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил.

[Илия практикует *воскрешение мертвого*. Это явно *эсхатологическое* действо. Равно как и в случае с маслом и мукой, сходная ситуация возникнет и во время прихода в мир Спасителя, хотя глубинный смысл событий в обоих случаях различается. Христианская традиция видит в истории Илии предвосхищение чудес Христа, их прообразование, но в то же время она подчеркивает, что чудеса Христа имеют глобально метафизический смысл, тогда как деяния Илии относятся к более частным и обратимым аспектам реальностям. Так, христиане говорят: Илия воскресил сына вдовы, но тот все равно умер впоследствии. Христос же дал душам всего человечества бессмертие.

В контекст строгого иудаизма это чудо Илии — как и весь его путь — вообще вписывается с трудом, так как явный «теургический» смысл совершаемых им чудес идет против «креационистской» логики иудаизма, который полагает процессы тварного бытия сущностно необратимыми и однонаправленными. Сама концепция однонаправленного времени сформировалась именно на основании иудаистического мировоззрения. Но подробнее к этому мы еще вернемся.

Важно заметить также инициатический смысл воскрешения сына вдовы. Речь идет о том, что Илия замещает в данном сюжете "трансцендентного отца" отрока, в критический момент обнаруживая свое присутствие. Выше, в случае Елисея, ученика и наместника Илии, схожая сцена с воскресением отрока будет описана в близких терминах, но с уточнением, что Елисей "приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем" (Цр. IV,4). Так как Елисей был во всем продолжателем Илии, можно предположить, что и сына вдовы Илия воскрешал схожим образом. В таком случае ритуал метафизической идентификации был бы очевиден. Некоторые эзотерические ритуалы, связанные с инициатической смертью, в точности повторяют эту сцену.]

23. И взял Илия отрока, и свел его из горницы в дом, и отдал матери его, и сказал Илия: смотри, сын твой жив.

24. И сказала та женщина Илии: теперь-то я узнала, что ты человек Божий, и что слово Господне в устах твоих истинно.

Глава 18

1. По прошествии многих дней было слово Господне к Илии в третий год: пойди, и покажись Ахаву, и Я дам дождь на землю.

2. И пошел Илия, чтобы показаться Ахаву. Голод же сильный был в Самарии.

3. И призвал Ахав Авдия, начальствовавшего над дворцом. Авдий же был человек весьма богобоязненный.

4. И когда Иезавель истребляла пророков Господних, Авдий взял сто пророков, и скрывал их, по пятидесяти человек, в пещерах, и питал их хлебом и водою.

5. И сказал Ахав Авдию: пойди по земле ко всем источникам водным и ко всем потокам на земле, не найдем ли где травы, чтобы нам покормить коней и лошаков и не лишиться скота.

6. И разделили они между собою землю, чтобы обойти ее: Ахав пошел одной дорогой и Авдий особо пошел другою дорогою.

7. Когда Авдий шел дорогою, вот, навстречу ему идет Илия. Он узнал его, и пал на лице свое, и сказал: ты ли это, господин мой Илия?

[Встреча с Илией является ключевым событием в духовном пути иудейских эзотериков-каббалистов. С этого момента начинается их *посвящение*. Каббалисты говорят, что Илия может являться в самых различных обликах, но чаще всего это *старец бедно одетый и с седой бородой*. Однако это далеко не обязательно. Теоретически всякий незнакомец может оказаться Илией. В этом отношении показательно, что Авдий был благочестив и спас сто пророков от преследований Иезавели. Т. е. он обладал опытом в области "определения пророков" или "различения духов". Поэтому он и задает инициатический вопрос, столь понятный каждому каббалисту: *"Ты ли это, господин мой Илия?"*]

8. Тот сказал ему: я; пойди, скажи господину твоему: Илия здесь.

9. Он сказал: чем я провинился, что ты предаешь раба твоего в руки Ахава, чтобы умертвить меня?

10. Жив Господь, Бог твой! нет ни одного народа и царства, куда бы ни посылал государь мой искать тебя; и когда ему говорили, нет, он брал клятву с того царства и народа, что не могли отыскать тебя.

[Речь идет об особом существовании пророка Илии, который не находится в каком-то конкретном месте. Ни одна точка земного пространства не содержит его индивидуальности, которая не поддается строгой локализации. Авдий прекрасно отдает себе отчет в уникальности и парадоксальности встречи с Илией и не может принять ответа *"Илия здесь"*, так как это противоречит духовному качеству пророка. Если с Илией можно встретиться, то зафиксировать место встречи и вернуться туда невозможно.]

11. А ты теперь говоришь: "пойди, скажи господину твоему: Илия здесь".

12. Когда я пойду от тебя, тогда дух Господень унесет тебя, не знаю куда; и если я пойду уведомить Ахава, и он не найдет тебя, то убьет меня; а раб твой богобоязнен от юности своей.

[Авдий поясняет свою боязнь: постигнув духовную природу пророка Илии, он понимает связь его с духом Господнем, — pneuma kuriou, — а качество духа заключается в его подвижности и нематериальности. На этом инициатическом моменте и основываются его опасения. Авдий понимает, что утверждение четкой локализации Илии с духовной точки зрения будет являться ложью, которая повлечет за собой казнь высказавшего ее. Поэтому появляется упоминание о «богобоязненности», нелогичное без метафизического контекста.

Этот пассаж комментируется в «Зохаре» через указание на ангелическую природу пророка Илии. ("Берешит III", 46b) *"Илия пришел в мир не через отца и мать, он был принесен четырьмя потоками, о чем повествует стих "дух Господень унесет тебя, не знаю куда". "Дух Господень" — один поток, "унесет тебя" — второй, «к» — третий, "не знаю куда" — четвертый"*. Весь данный пассаж «Зохара» касается существования главных ангелических сущностей — архангела Михаила, архангела Гавриила, пророка Илии, ангела Смерти, Рафаила, Уриила и т. д. Ангелогию Илии мы подробнее рассмотрим далее.]

13. Разве не сказано господину моему, что я сделал, когда Иезавель убивала пророков Господних, как я скрывал сто человек пророков Господних, по пятидесяти человек, в пещерах, и питал их хлебом и водою?

14. А теперь ты говоришь: "пойди, скажи господину твоему: Илия здесь"; он убьет меня.

15. И сказал Илия: жив Господь Саваоф, пред Которым я стою! сегодня я покажусь ему.

16. И пошел Авдий навстречу Ахаву, и донес ему. И пошел Ахав навстречу Илии.

17. Когда Ахав увидел Илию, то сказал: ты ли это, смущающий Израиля?

18. И сказал Илия: не я смущаю Израиля, а ты и дом отца твоего, тем, что вы презрели повеления Господни и идете вслед за Ваалом;

19. Теперь пошли, и собери ко мне всего Израиля на гору Кармил, и четыреста пятьдесят пророков Вааловых, и четыреста пророков дубравных, питающихся от стола Иезавели.

20. И послал Ахав ко всем сынам Израилевым, и собрал всех пророков на гору Кармил.

[Название горы — Кармил — на иврите обозначает "виноградник Божий" или "сад".]

21. И подошел Илия ко всему народу и сказал: долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ни

слова.

22. И сказал Илия народу: я один остался пророк Господень, а пророков Вааловых четыреста пятьдесят человек.

23. Пусть дадут нам двух тельцов, и пусть они выберут одного тельца, и рассекут его, и положат на дрова, но огня пусть не подкладывают; а я приготовлю другого тельца, и положу на дрова, а огня не подложу.

24. И призовите вы имя бога вашего, а я призову имя Господа, Бога моего. Тот Бог, Который даст ответ посредством огня, есть Бог. И отвечал весь народ и сказал: хорошо.

25. И сказал Илия пророкам Вааловым: выберите себе одного тельца, и приготовьте вы прежде, ибо вас много; и призовите имя бога вашего, но огня не подкладывайте.

26. И взяли они тельца, который был дан им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня, говоря: Ваале, услышь нас! Но не было ни голоса, ни ответа. И скакали они у жертвенника, который сделали.

[Важно отметить время призывания Ваала: начало — утром, продолжение — в течение дня, и так — вплоть до вечера. Факт начала служения Ваалу *утром* указывает на то, что это божество и его культ были связаны с Востоком и празднованием начала года в *день весеннего равноденствия*. Возможно, что это ассирийское божество имело эламские или персидские корни.]

27. В полдень Илия стал смеяться над ними, и говорил: кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется.

28. И стали они кричать громким голосом, и кололи себя, по своему обыкновению, ножами и копьями, так что лилась кровь по ним.

29. Прошел полдень, а они все еще бесновались до самого времени вечернего жертвоприношения; но не было ни голоса, ни ответа, ни слуха.

[Илия начинает свой ритуал *вечером*, так как иудаистическая традиция связана с *Западом* и полагает начало года в *осеннем равноденствии*, осенью. Возможно провести здесь параллель с изначальной традицией, связанной с оседлостью, манифестационизмом и индоевропейской расой, и жрецами Ваала, поклоняющимися "утру и дню истории", *"золотому веку"*. Иудаизм относится к *"вечерней"* части истории, последующей за грехопадением. Сам факт кочевнической ориентации иудейской традиции несет в себе *"импульс изгнания из рая"*, его инерцию. На этом основано и превосходство *кочевника*-животновода Авеля над *оседлым* земледельцем Каином, в лице которого иудаизм заклеймил индоев-

ропейские традиции. Жрецы Ваала — каиниты, возможно, это дополнительная причина отказа *их* божества от жертвоприношения животного. Все могло бы быть по-другому, если бы они догадались принести Ваалу бескровную жертву... Илия же в данном случае показывает себя последователем Авеля.]

30. И тогда Илия сказал всему народу: подойдите ко мне. И подошел весь народ к нему. Он восстановил разрушенный жертвенник Господень.

31. И взял Илия двенадцать камней, по числу колен сынов Иакова, которому Господь сказал так: Израиль будет имя твое.

32. И построил из сих камней жертвенник во имя Господа, и сделал вокруг жертвенника ров, вместимостью в две саты зерен.

33. И положил дрова, и рассек тельца, и возложил его на дрова,

34. И сказал: наполните четыре ведра воды, и выливайте на всесожжигаемую жертву и на дрова. Потом сказал: повторите. И они повторили. И сказал: сделайте в третий раз. И сделали в третий раз.

[Здесь следует обратить внимание на параллелизм с 17, 10, сценой встречи со вдовой, где также фигурируют дрова и вода.

На жертвенник из 12 камней по числу колен Израилевых выливают 12 ведер воды — 3 раза по 4 ведра. В этом не просто доказательство сверхъестественной природы *огня*, вызываемого Илией, который может пожрать и *воду*, но и ритуал "омовения грехов" 12 колен, т. е. прообраз *водного* крещения в Иордане пророка Иоанна Предтечи. Снова символизм "сухого дерева", "ветхого человека", которое чтобы зацвести, должно быть омытым и получить «трансцендентный» огонь. В христианской традиции за *водным* крещением следует крещение *огненное*, т. е. снисхождение в христианина Святого Духа. Но в случае ветхозаветного чуда Илии это еще не сам Святой Дух, но его прообраз, его "аналог".]

35. И вода полилась вокруг жертвенника, и ров наполнился водою.

36. Во время приношения вечерней жертвы подошел Илия пророк и сказал: Господи, Боже Авраамов, Исааков и Израилев! Да познают в сей день, что Ты один Бог в Израиле, и что я раб Твой и сделал все по слову Твоему.

[В Септуагинте этот пассаж и последующие за ним имеют значительные разночтения: *"И поднялся Илия к небу и сказал: Господи Боже Авраама, Исаака и Израиля, услышь меня, Господи, услышь меня сейчас в огне! и да познает сам народ, ибо Ты Господь Бог Израилев, Которого слуга я, и по понуждению Которого я все*

сделал". — "Kai anebohsen Hliou eiz ton ouranon kai eipen Kurie o Qeoz Abraam kai Isaak kai Israhl, epakouson mou, kurie, epakouson mou shmeron en puri, kai gnwtwsan paz o laoz outoz oti su ei kurioz o Qeoz Israhl kagw douloz sou kai dia se pepoihka ta erga tauta." — На церковнославянском это звучит так: *"И возопи Илия на небо и рече: Господи Боже Авраамов и Исааков и Иаковль, послушай мене, господи, послушай мене днесь огнем, и да уразумеют вси людие сии, яко ты еси Господь Бог един Израилев, и аз раб твой, и тебе ради сотворих дела сия."* Прежде всего, в тексте поражают две детали: первая — *факт подъема Илии к небу* как прообраз его финального восхождения. Второе, тесно связанное с первым, — уточнение относительно того, что он просит услышать Господа Бога *огнем*, или в *огне* — en pur. Следовательно, в данном случае речь идет о *преображении* самого Илии и о *теофании Бога в огне*. Возможно, речь идет о прообразе фаворского преображения самого Иисуса Христа, рядом с которым апостолы узрели также *Илию* вместе с Моисеем. В определенной трактовке, связанной с доктриной исихастов, сам Моисей был связан таинственно и провиденциально с Фаворским светом еще во время синайского богоявления. По этой же логике можно сказать, что это "en pur" и "anebohsen Hliou eix ton ouranon" имеют отношение к той же трансцендентной световой теофании.]

37. Услышь меня, Господи, услышь меня! Да познает народ сей, что Ты, Господи, Бог, и Ты обратишь сердце их.

[В Септуагинте: "Услышь меня, Господи, услышь меня *в огне*(!), и да познает народ, ибо Ты Господь Бог, и Ты обратишь сердце народа к себе". — "Epakouson mou, kurie, epakouson mou *en puri,* kai gnwtw o laos outos oti su ei kurios o Qeos kai su estrexas thn kardian tou laou opiswx". Второй раз повторяется "epakouson mou **en pur**", "услышь меня в огне". — На церковно-славянском — "Послушай мене, Господи, послушай мене *огнем*."]

38. И ниспал огонь Господень и пожрал всесожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве.

[На старославянском: "И спаде огнь от Господа с небесе, и пояде всесожжегаемая, и дрова, и *воду*, яже в мори, и камение и персть полиза *огонь*." Снова, как и в строфе 18, 36, фигурирует и *огонь и небо*.]

39. Увидев, весь народ пал на лице свое и сказал: Господь есть Бог, Господь есть Бог!

40. И сказал им Илия: схватите пророков Вааловых, чтобы ни один из них не укрылся. И схватили их. И отвел их Илия к потоку Киссону, и заколол их там.

41. И сказал Илия Ахаву: пойди, ешь и пей; ибо слышен шум дождя.

42. И пошел Ахав есть и пить, а Илия взошел на верх Кармила, и наклонился к земле, и положил лице свое между коленами своими.

[Эта поза моления Илии была важнейшим элементом в традиции православных исихастов, которые именно к этому месту Библии возводили традицию особого «свернутого» положения тела во время творения молитвы Иисусовой. Гора Кармил духовно сравнивалась с горой Фавор и Афоном. Кармил — прообраз, Фавор — исполнение, Афон — поминание "огненного светового Богоявления".]

43. И сказал отроку своему: пойди, посмотри к морю. Тот пошел, и посмотрел, и сказал: ничего нет. Он сказал: продолжай до семи раз.

[Возможно, что речь идет об отроке, который был "сыном вдовы" и которого он оживил. Позже он еще будет упомянут — Илия оставит его в Иудее, когда побежит в пустыню от гнева Иезавели. К этому отроку восходит одна из линий пророческой филиации Илии через колена Иудеи, тогда как другая, более прямая, восходит к израильской линии Елисея.]

44. В седьмой раз тот сказал: вот, небольшое облако поднимается от моря, величиною с ладонь человеческую. Он сказал: пойди скажи Ахаву: "запрягай и поезжай, чтобы не застал тебя дождь".

[На старославянском это место точнее передает Септуагинту: "И обратися отрочищь семижды: и бысть в седмое, и се, облак мал, аки *след ноги мужеския*, возносящь воду из моря."

Символизм "следа ноги" имеет отношение к древнейшему изначальному комплексу. Данный символ обозначает зимнее солнцестояние, когда одна "нога года" осталась в прошлом, а другая шагнула в будущее. Кроме того, известны "следы Будды", которыми в буддизме считается вся реальность — проявление,"след" истинного метафизического состояния пробужденности. В самом иудаистическом контексте с «ногой» сефиротического человека каббалисты сравнивают царя Давида и самого Мессию. Руками в таком образе являются Авраам (правая рука) и Исаак (левая рука), туловищем и сердцем Иаков, а ступнями Давид. Им соответствуют соответственно сефиры — Хесед, Гебура, Тиферет и Малькут. Головой же служат три верхних сефиры — Кетер, Хохма и Бина. В этом значении данный символ приобретает эсхатологическую, мессианскую нагрузку.]

45. Между тем небо сделалось мрачно от туч и от ветра, и пошел большой дождь. Ахав же сел в колесницу, и поехал в Изреель.

[Символизм *колесницы* тесно связан со всей деятельностью пророка Илии. Он будет взят на небо в *огненной колеснице*. И тогда же Елисей произнесет странный возглас, который будет повторен в Бибилии еще только один раз — царем Иоасом в Цр. IV, 13, 14 на смертном одре самого Елисея — *"Отец мой! Отец мой! Колесница Израиля и конница его!"* Важно, что в данном случае в отношении Бога употребляется невозможное в строгом иудаизме обращение *"Отец!"*, которое является достоянием исключительно христианской традиции. Это еще раз подчеркивает центральный прообразовательный характер Илии для Церкви. Символично, что в п.46 Илия бежит перед *колесницей* Ахава в Изреель. Он, как и Иоанн Предтеча, предшествует "благой вести". В данном случае *прекращение засухи* есть также прообраз эсхатологического восстановления, победы и спасения.]

46. И была на Илии рука Господня. Он опоясал чресла свои, и бежал перед Ахавом до самого Изрееля.

[Выражение *"рука Господня, — "десница Господня"* ("heir kuriou") была на таком-то" означает факт "пророческого транса", «восхищения» пророка от человеческого состояния. От этого посвятительного жеста берет свое начало христианское таинство «рукоположения», т. е. передачи особой духовной силы или возможности сообщаться с этой силой. Однако в ветхозаветном и в новозаветном контекстах смысл этого «рукоположения», хиротонии, значительно разнится, так как у христиан передается сила самого нетварного Святого Духа, причем становится она внутренним и неотторжимым достоянием иерея, а в случае ветхозаветных пророков божественное воздействие было опосредованным и эпизодическим. Однако уникальность Илии заключается в том, что его отношение к Божеству выпадает из общей ветхозаветной картины "онтологии пророков", чем объясняется его сближение с самим Моисеем, фигурой центральной для иудаистической традиции.]

Глава 19.

1. И пересказал Ахав Иезавели все, что сделал Илия, и то, что он убил всех пророков мечом.

2. И послала Иезавель посланца к Илии сказать: пусть то и то сделают мне боги, и еще больше сделают, если завтра к этому времени не сделаю с твоей душою того, что с душою каждого из них.

3. Увидев это, он встал и пошел, чтобы спасти жизнь свою, и пришел в Вирсавию, которая в Иудее, и оставил отрока своего там.

[В Септуагинте подчеркивается, что "Илия испугался" — "kai efobeqh Hliou".

По этому поводу, т. е. по поводу страха, вопрос поднимался и в «Зохаре» ("Вайигаш" 209).

"Рабби Хийя сказал: Как могло случиться, что Илия, чьи постановления выполнял даже Святой, будь он благословен, запретивший небу давать дождь и росу, испугался Иезавели? Он испугался и пошел чтобы (спасти) свою жизнь. Рабби Иосси сказал ему: Известно, что праведники не хотят беспокоить своего Хозяина в ситуации, когда опасность очевидна, подобно Самуилу, о котором написано: "Как пойду я? Если Саул узнает, он убьет меня." ЙХВХ сказал: "Ты возьмешь с собой одну телку" (1Сам. 16:2), потому что праведники не хотят беспокоить своего Хозяина в таких обстоятельствах, когда им угрожает опасность. Так же и в случае с Илией, заметив, что ему угрожает опасность, он не захотел беспокоить своего Хозяина".

Далее эта тема «страха» Илии развивается в «Зохаре» еще более интересно:

"Относительно Илии написано не: "Он испугался (vayyira) и пошел, чтобы спасти жизнь свою", но "Он увидел (vayar), у него было видение. Что он увидел? Он увидел, что в течение долгих лет ангел смерти охотится за ним, но он не передается в его власть, и тогда, "он пошел, чтобы спасти свою жизнь. (Дословно "он пошел к своей душе"). Что означает "он пошел к своей душе?" Он пошел к основанию жизни, которое есть Древо Жизни, чтобы прилепится к нему. Иди и смотри: написано здесь не "пошел 'eth' своей душе", а понимать частицу 'eth' следует как 'к' — "к своей душе", так всегда и пишут, но "'el' своей душе", т. е. "'в направлении' своей души", и я проник в этот секрет, благодаря тому, что сказал рабби Симеон: "Все души мира возникают из Потока (девятая сефира — Йессод — А.Д.), *который течет и ширится, потом они собираются в Суму Живых, и когда Женское Начало (сефира Малькут — А.Д.) осеменена Мужским Началом* (Йессод — А.Д.), *души наслаждаются желанием с обоих сторон, желанием Женского Начала Мужчины и желанием Мужского Начала — Женщины, но особенно тогда, когда желание Мужчины страстно, души более состоятельны, ведь все в них пропитано желанием и страстью Древа Жизни* (Древо Жизни отождествляется в «Зохаре» с сефирой Йессод, Мужским Началом и Потоком — А.Д). *Но так как Илия происходит из этой страсти (ra'avata) более, нежели все остальные люди, он сохранился и не узнал смерти."* Далее текст «Зохара» объясняет субтильное различие между древнееврейскими предлогами «eth» и «el». Первый символизирует собой "Женское Начало" и сефиру Малькут. Второй относится к "Мужскому Началу" и сефире Йессод. Далее — *"И так как Илия происходит из стороны Мужского Начала более, чем все остальные дети этого мира, он*

дольше всех сохранился в своем существе и не умер, подобно всем остальным людям. Он полностью происходит от Древа Жизни и нисколько от Праха (иное название для Женского Начала и сефиры Малькут). Поэтому он и поднялся в вышину, а не умер как все остальные смертные, как написано — "и понесся Илия в вихре на небо".]

4. А сам отошел в пустыню на день пути, и, пришедши, сел под можжевеловым кустом, и просил смерти себе, и сказал: довольно уже, Господи; возьми душу мою, ибо я не лучше отцов моих.

["Зохар" соотносит это стих с предшествующим. Там Илия "пошел к своей душе". Акцентируется тайна предлога «el», «к», Мужское Начало. Здесь же "просил смерти себе" на иврите звучит как "просил, чтобы eth его душа умерла". Теперь появляется та частица «eth», которой не было в предшествующем стихе. Это значит, что Древо Смерти в отличие от Древа Жизни сопряжено с Женским Началом.]

5. И лег, и заснул под можжевеловым кустом. И вот Ангел коснулся его и сказал ему: встань, ешь.

[В Септуагинте в этой строфе Ангел не упоминается. Но стоит — "и там *кто-то* коснулся его и сказал ему..." — "tis hyato autou kai eipen autw..." Ангел Господень упоминается только через строфу — п.7.]

6. И взглянул Илия, и вот, у изголовья его печеная лепешка и кувшин воды. Он поел, и напился, и опять заснул.

7. И возвратился Ангел Господень во второй раз, коснулся его и сказал: встань, ешь; ибо дальняя дорога пред тобою.

8. И встал он, поел и напился, и, подкрепившись тою пищею, шел сорок дней и нощей до горы Божией Хорив.

9. И вошел он там в пещеру, и ночевал в ней. И вот, было к нему слово Господне, и сказал ему: что ты здесь, Илия?

10. Он сказал: возревновал я, о Господе, Боге Саваофе; ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечем; остался я один, но и моей души ищут, чтоб отнять ее.

[Фраза "остался я один" очень важна для исламского эзотеризма, где существует особый путь посвящения "*одиноких*", «афрад», которое осуществляется без посредства людей, но непосредственно в результате явления Хизра, который является инициатическим эквивалентом Илии в исламе. Сакральное одиночество — особая характеристика, присущая именно пророку Илии. Его происхождение неизвестно, его кончина — взятие на небо в огненной колеснице — сверхъестественна. Он выпадает из общей человеческой логики, и в этом он подобен только таким необычным

ветхозаветным персонажам, как Энох и Мельхиседек. От этого же инициатического понятия произошло слово "*монах*", т. е. «одинокий», «отделенный» и соответствующий инициатический христианский чин.]

11. И сказал: выйди и стань на горе перед лицем Господним. И вот, Господь пройдет, и большой сильный и ветер, раздирающий скалы и сокрушающий горы перед Господом; но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь.

[Весь этот пассаж в Септуагинте дан в несколько другой ритмике и со значительными отличиями. Приведем его полностью: *"И сказал: выйди наружу и стань перед Господом на горе. Там промчится Господь."*

Далее идет ритмические по стилю и по метафизической нагрузке строки, охватывающие также следующий параграф. Септуагинта (11–12):

"И великий сильный ветер (дух), раздирающий горы и сокрушающий камни перед лицом Господа, нет в ветре Господа.
И за ветром землетрясение,
нет в землетрясении Господа.
И за землетрясением огонь,
нет в огне Господа.
И за огнем голос нежного ветерка, —
там Господь."

"Kai pneuma mega krataion dialuon orh kai suntribon petrax enwpion kuriou,
ouk en tw pneumati kuriox.
Kai meta to pneuma susseismos,
ouk en tw susseismw kuriox.
Kai meta ton susseismon pur,
ouk en tw puri kuriox.
Kai meta to pur fwnh auras lepthx,
kakei kuriox"

На церковнославянском эта ритмика сохранена:

11. И рече: изыди утро и стани пред Господом в горе: и се, мимо пойдет Господь, и дух велик и крепок разоряя горы и сокрушая камение в горе пред Господем, (но) не в дусе Господь: и по дусе трус, но не в трусе Господь:

12. И по трусе огнь, и не во огни Господь: и по огни глас хлада тонка, и тамо Господь."

"Aura Lepth", *"тихий, нежный ветер"*, *"хлад тонок"*. В этом не просто описание одноразового исторического факта ветхозаветной истории, но вскрытие "структуры Божества". После оболочек грозного и всеуничижающего присутствия, после внушения не-

вероятного ужаса природе и людям, всей тварной реальности, Господь предстает избранным в образе кроткого и нежного ветерка, почти неслышного голоса. В этом откровенный прообраз всей Новозаветной Истины — грозный Бог обернулся своим тишайшим жертвенным Сыном, Агнцем, Спасителем падших. И даровал после своего вознесения Духа Святого, который также тихо и неслышно снисходит на христиан во время крещения, таинств и молитв.

"Kakei kuriox". *"И тамо Господь"*. Эта фраза вмещает в себя все наиболее глубинные аспекты иудаистического эзотеризма и предвосхищает "Благую Весть".

"Зохар" трактует смену теофаний как проникновение Илии к высотам сефиротического Древа. "Хлад тонок" расшифровывается как "самое интимное место, откуда происходят все светы" и отождествляется с сефирой «Бина», откуда исходят все эманации божественной реальности.]

12. После землетрясения огонь. После огня веяние тихого ветра.

13. Услышав, Илия закрыл лице свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру. И был к нему голос, и сказал ему: что ты здесь, Илия?

[Первое упоминание о *милоти* пророка, т. е. *накидки из агнчей шкуры*. Эта *милоть* будет участвовать во многих чудесах Илии. Следовательно, это важнейший его атрибут. Естественно, с христианской точки зрения, важно, что милоть изготовляется из агнца, который является символом Христа. С другой стороны, важно, что Илия закрывает милотью *лицо*, как бы от невыносимого *света*, которым сопровождается богоявление. Православные исихасты сопоставляли этот сюжет с откровением *неопалимой купины* Моисею и Фаворским Светом. Согласно Паламе, в случае самого Фаворского Света речь шла о нетварной реальности, о божественных и обожающих энергиях Пресвятой Троицы. В отношении Синайского света и тем более света, от которого закрылся милотью Илия на горе Хорив, у Паламы нет такой однозначной уверенности, и он говорит о тождестве этого Света предположительно. Однако, явление Христа на Фаворе своим ученикам в окружении Моисея и Илии позволяет допустить, что они как-то были с ним связаны, хотя и иным образом, нежели Христос как истинный и совершенный Бог. Поскольку эта логика, с православной точки зрения, по меньшей мере, неоспорима, естественно предположить, что милоть Илии, «получившая» на себя воздействие "Трансцендентного Света", отныне приобрела чудесные качества. Этим объясняется и то, что в данном пассаже она упоминается впервые.

У преподобного Максима Исповедника милоть Илии трактуется как *символ человеческого тела*, как "*кожаные ризы*", как плоть. Чудесные свойства милоти пророка Илии можно рассматривать, таким образом, как предвосхищение его личного восхождения на небо в огненной колеснице, что снова с очевидностью отсылает нас к исихастской теме преображения. Таинственные свойства преображенной плоти связаны с преодолением порога смерти, с продлением инициатического существования.]

14. Он сказал: возревновал я о Господе, Боге Саваофе; ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечем; остался я один, но и моей души ищут, чтоб отнять ее.

15. И сказал ему Господь: пойди обратно своею дорогою чрез пустыню в Дамаск; и когда придешь, то помажь Азаила в царя над Сириею.

16. А Ииуя, сына Намессиина, помажь в царя над Израилем; Елисея же, сына Сафатова, из Авел-Мехолы, помажь в пророка вместо себя.

[Указание на родословную Елисея, приемника Илии, контрастирует с тайной происхождения самого Илии.]

17. Кто убежит от меча Азаилова, того умертвит Ииуй; а кто спасется от меча Ииуева, того умертвит Елисей.

18. Впрочем, Я оставил между израильтянами семь тысяч; всех сих колена не преклонялись пред Ваалом, и всех сих уста не лобызали его.

[Эти "семь тысяч израильтян" символически соответствуют 144 тысячам избранных, — по 12 тысяч из каждого колена Израилева, — о которых говорится в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова.]

19. И пошел он оттуда, и нашел Елисея, сына Сафатова, когда он орал; двенадцать пар волов было у него, и сам он был при двенадцатой. Илия, проходя мимо него, бросил на него милоть свою.

[*Первое* инициатическое использование милоти. С ее помощью происходит *помазание* Елисея в пророки. Любопытно соотнести этот жест с ритуалом отпущения грехов в Православии, где иерей также накрывает исповедовавшемуся голову епитрахилью.

Упоминание о двенадцати парах волов и подчеркивание того факта, что Елисей стоял у последней, двенадцатой пары — все это указывает на *эсхатологический* характер миссии Илии и, соответственно, его ученика Елисея. Особенно точно это исполнится в миссии Иоанна Предтечи.]

20. И оставил волов, и побежал за Илиею, и сказал: позволь мне поцеловать отца моего и мать мою, и я пойду за тобою. Он сказал ему: пойди и приходи назад; ибо что сделал я тебе?

21. Он отошедши от него, взял пару волов и заколол их, и, зажегши плуг волов, изжарил мясо их, и раздал людям, и они ели. А сам встал, и пошел за Илиею, и стал служить ему.

[Елисей уничтожает последних волов, т. е. тех, у которых он стоял. Он порывает связь с циклом *Тельца* и готовится вступить в цикл *Агнца*, символизируемый милотью Илии.

В главе 21 (20 по Септуагинте) также есть упоминание об Илии. Рассказывается, как он по велению Господа пришел к Ахаву, чтобы обличить его за убийство Навуфея и присвоения его виноградника. После угроз и пророчеств о страшной кончине самого Ахава и Иезавели, Ахав печалится, за что Господь откладывает исполнение пророчеств на его потомство. В Книге Царств IV в 1 главе снова речь заходит об Илии. На сей раз он побуждаем Ангелом Господним известить о смерти царя Охозии, который, получив ранения, отправил своих людей за советом к жрецам Вельзевула Аккаронского. Послы Охозии, вернувшись, рассказывают господину о встретившемся им пророке.

Цр. IV, 1:

7. И сказал им: каков видом тот человек, который вышел на встречу и говорил вам слова сии?

8. Они сказали ему: человек тот весь в волосах, и кожаным поясом подпоясан по чреслам своим. И сказал он: это Илия Фесвитянин.

[Септуагинта: "Anhr dasux kai zwnhn dermatinhn periezwsmenox thn osfun autou." "*Кожа животного*" — та же милоть. Любопытно, что масонский кожаный фартук по традиции возводился именно к этому архетипу.]

Охозия послал в Илие, который сидел "на верху горы", пятьдесят воинов, которых Илия попалил огнем.

10. И отвечал Илия, и сказал пятидесятнику: если я человек Божий, то пусть сойдет огонь с неба и попалит тебя и твой пятидесяток. И сошел огонь с неба, и попалил его и пятидесяток его.

Так повторилось еще раз, пока начальник третьего пятидесятка, ужаснувшись участи предшественников, не умолил Илию смилостивиться над ним.

15. И сказал Ангел Господень Илии: пойди с ним, не бойся его. И он встал, и пошел с ним к царю.

[Весь сюжет с троекратным вызовом *огня* имеет строго символический и инициатический смысл, который продолжает *огненную* линию миссии Ильи, которая закончится огненным вознесением.]

Наконец, последняя глава, посвященная в Ветхом Завете Илии — Глава 2, которую следует привести целиком.

1. В то время, как Господь восхотел вознести Илию в вихре на небо, шел Илия с Елисеем из Галгала.

[В Септуагинте выражение "*в вихре*" переведено как "*в землетрясении*" или "<>", "en susseismw". Следует отметить, что все три предварительных формы «эпифании», которые предшествовали откровению Бога в "*голосе тихого ветра*" ("глас хлада тонка") на горе Хорив — *"великий сильный ветер"*, *"землетрясение"* ("трус") и *"огонь"* (см. Цр. III, 19, 11–12) — соотнесены с самим Илией. Вначале Авдий боится, как бы дух Господень не унес Илию с земли. Слово то же — pneuma. Об этом говорилось в эпизоде на горе Хорив — "ouk en tw pneumati kiriou", *"но не в дусе Господь"*. Здесь говорится о *"вихре"="землетрясении"* (susseismo), а в сюжете на горе Хорив — "ouk en to susseismon kuriou", *"но не в трусе Господь"*. И наконец, "*огненная* колесница и *огненные* кони", которые появляются в этой главе в пункте 11, соответствуют "*огню*", о котором также говорилось — "ouk ek en to puri kiriou", *"и не во огни Господь"*. Такое совпадение не может быть случайным, как нет ничего случайного в сакральном тексте. И особым смыслом наполняется фраза — "kai meta to pur fwnh aurax lepthx, kakei kuriox", и особенно *"kakei kuriox", "и тамо Господь"*. Сам Илия имеет прямое отношение ко всем предварительным формам эпифании, он приближен к Господу максимально возможным для твари образом, но при этом он все же остается вне божественной сущности, вне *"хлада тонка"*. В этом фундаментальное различие Христа (и христиан) от ветхозаветных пророков, и даже самых высших и избранных среди них: Фаворский Свет — внутренний для Богочеловека, так как он Бог и это его Свет ("Вся слава дщери царевой изнутри", по пророчеству псалма Давида). Для Илии (и для пришедшего в его силе и духе Иоанна Предтечи) и для Моисея этот свет — внешний, остающийся в недоступной дали трансцендентного Бога, по ту сторону всех удивительных эпифаний ужаса.]

3. И вышли сыны пророков, которые в Вефили, к Елисею, и сказали ему: знаешь ли, что сегодня Господь вознесет господина твоего над головою твоею? Он сказал: я также знаю, молчите!

4. И сказал ему Илия: останься здесь, ибо Господь посылает меня в Иерихон. Но Елисей сказал: жив Господь и жива душа твоя! не оставлю тебя. И пошли они в Иерихон.

5. И подошли сыны пророков, которые в Иерихоне, к Елисею, и сказали ему: знаешь ли, что сегодня Господь вознесет господина твоего над головою твоею? Он сказал: я также знаю, молчите!

6. И сказал ему Илия: останься здесь, ибо Господь посылает меня к Иордану. Но Елисей сказал: жив Господь и жива душа твоя! не оставлю тебя. И пошли оба.

7. Пятьдесят человек из сынов пророческих пошли и стали вдали насупротив их, а они оба стояли у Иордана.

8. И взял Илия милоть свою, и свернул, и ударил ею по воде, и расступилась она туда и сюда, и перешли оба посуху.

[Превращение *воды в сушу* — чудо, свойственное опять же только трем библейским персонажам — Моисею, Илии и самому Христу, который в момент крещения заставил воды Иордана течь вспять. И именно эти три лица открываются апостолам на горе Фавор. И снова в случае Илии чудо связано с *милотью*, шкурой агнца, которой он закрывал лицо при богообщении на горе Хорив, тогда как перед Сыном Божиим воды того же Иордана расступились сами по себе. В любом случае "осушение вод" сопряжено с действием "*огня*" или "*света*".]

9. Когда они перешли, Илия сказал Елисею: проси, что сделать тебе, прежде, нежели я буду взят от тебя. И сказал Елисей: дух, который в тебе, пусть будет на мне вдвойне.

[На этот пассаж существует каббалистический комментарий в «Зохаре» и у Моисея из Лиона в «Reponsa». Он парадоксально трактуется как *"смирение Елисея перед силой духа Илии, поскольку Елисей хочет, чтобы через его собственные грядущие чудеса слава Илии — чьим могуществом все будет свершаться — возросла вдвое"*.]

< увидишь, если а так; тебе будет то тебя, от взят буду я как Если просишь. ты трудного он:>

[Каббала трактует это место, как необходимость проследить траекторию силы Илии *"до корня"*. Если Елисей сможет увидеть *весь путь восхождения* учителя, он проследит таинство его миссии вплоть до самого источника и обретет знание полноты "духа и силы Илии", половина которой была явной в самом Илии и его чудесах, а вторая половина оставалась скрытой. В этом продолжается идея того, что "сила будет на Елисее вдвойне".]

11. Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо.

["Зохар" ("Вайигаш" 209) комментирует это место так: *"Иди и смотри, написано — "вдруг явилась колесница огненная и кони огненные", поскольку тогда дух отделился от тела и поднялся в отличие ото всех остальных людей, и он снова стал святым ангелом подобным остальным святым Всевышнего. Он исполнил миссию в мире сем, как было объяснено, поскольку чудеса, которые Святой будь он благословен осуществил в мире сем, он осуществил через его посредничество"*. Здесь ясно выступает каббалистическая концепция Илии как ангелического существа. Особенно важна последняя фраза о посредничестве Илии в осуществле-

нии чудес. Это отсылает нас к иной теме о функциональной близости фигуры пророка Илии к домостроительству Святого Духа в христианстве. «Зохар» ("Берешит III") уточняет, что Бог говорит Илии — *"Ты закрыл за собой дверь, чтобы смерть никогда не смогла завладеть тобой, но мир не может носить тебя также, как остальных людей! Илия ответил ему "ибо сыны Израилевы оставили завет Твой". Святой будь он благословен ответил: "Клянусь твоей жизнью! Повсюду, где Мои дети находятся и практикуют святой завет (обрезания), ты будешь послан. Учат, что по этой причине на всякой церемонии обрезания готовят специальный стул для пророка Илии, который посылается туда."* Эту тему мы разберем несколько подробнее ниже.]

12. Елисей же смотрел и вскрикнул: отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его! И не видел его более. И схватил он одежды свои, и разодрал их на две части.

13. И поднял он милоть Илии, упавшую с него, и ударил ею по воде, и она расступилась туда и суда, и перешел Елисей.

[В Септуагинте это место выглядит совершенно иначе. Когда первый раз Елисей ударил милотью Илии по водам, ничего не произошло. И лишь после того, как он провозгласил "Где Бог *Илиин*" (Pou o Qeos Hliou affw), и ударил воды снова, они разошлись. Иными словами, Елисей мог творить чудеса только при участии самого *Илии*, хотя тот и оставался невидим.]

14. И взял милоть Илии, упавшую с него, и ударил ею по воде, и сказал: где Господь, Бог Илии — Он Самый? И ударил по воде, и она расступилась туда и сюда, и перешел Елисей.

15. И увидели сыны пророков, которые в Иерихоне, что опочил дух Илии на Елисее. И пошли навстречу ему и поклонились до земли.

Так завершается библейское повествование о деяниях пророка Илии.

В высшей степени показательно, что сам "Ветхий Завет" оканчивается словами пророка Малахии, посвященными именно *Илии*.

Малахия, 4, 5–6:

"Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного.

И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, пришед, не поразил земли проклятием."

"ОРДЕН ИЛИИ" и иудаизм

Здесь следует сделать теоретическое отступление. Специфику линии Илии, его миссии и метафизического значения его личности невозможно понять без некоторых общих соображений о

структуре иудаистической традиции и ее соотношении к иным традициям как монотеистического (христианство, ислам), так и немонотеистического характера. Так как пророк Илия является в первую очередь персонажем *ветхозаветным* и в других религиозных контекстах всегда сохраняет свое изначальное качество, то логично сказать несколько слов об особости иудаизма как такового.

Иудаистическая традиция — единственная из исторических религий — основана на идее совершенной *чуждости* внутреннего качества *Бога* внутреннему качеству *творения*. Сама концепция «креационизма», «творения», как ее понимало традиционное иудаистическое богословие, является уникальной теорией, неизвестной другим сакральным доктринам. Теория «творения» предполагает *одноразовый и однонаправленный* акт Божества, как бы отторгающего от себя мир, сущностью которого является "ничто". Вселенная — включая ее высшие, ангелические аспекты — в таком понимании не имеет никакой *реальной бытийной основы*, а ее причина остается *абсолютно трансцендентной* по отношению к ней самой. Такой подход применительно ко всей структуре имманентной реальности предполагает *однонаправленность и одноразовость* всех своих событий, в чем проявляется на имманентном уровне изначальный трансцендентный постулат креационизма.

Раз у твари нет перспективы возврата к Творцу, в силу неснимаемой разнородности их природ, то и в самом творении все подлежит однонаправленному убыванию. Возврат невозможен, поскольку у твари отсутствует измерение вечности. Такое измерение вечности реально только при наличии какой-то общей сферы у Создателя и создания, пересекающейся онтологической зоны. Но так как все творения в иудейской перспективе есть сущностно нечто иное, нежели Бог, то отсутствие этой общей зоны и становится главным содержанием иудаистической метафизики. Следовательно, все события в тварном мире принципиально эфемерны, преходящи и однонаправлены, безвозвратны. Иные традиции, утверждая божественность происхождения мира, закладывают основу циклическому времени. Иудаизм породил концепцию однонаправленного времени, классической хронологии, истории в современном понимании этого термина. В этом состоит сущность иудаистической космологии, которая жестко и строго отрицает миф и тесно связанную с ним сакральность космоса.

Конечно, строгий креационизм ни коим образом не определяет и не исчерпывает всего содержания Ветхого Завета, многие аспекты которого явно свидетельствуют об изначально ином мировоз-

зрении более близком к сакральным доктринам иных народов. В Библии есть мифология, и имманентное понимание Божества, и элементы циклической доктрины и т. д. Но все эти стороны были перетолкованы в радикально креационистском ключе иудаистической теологией. Причем окончательно это было закреплено лишь в последних версиях Талмуда, хотя и в них (особенно в разделах аггады и некоторых эзотерических мидрашах) строгая демифологизация все же не доводится до конца. Наиболее законченной формой доктринального корпуса, подытоживающего эти иудаистические тенденции, является учение Маймонида. Здесь десакрализация и рационализация Ветхозаветных сюжетов и религиозных практик доводится до своего логического предела.

Как бы то ни было, предельно последовательный креационизм, безусловно, с трудом может вместить таких библейских персонажей, которые явно противоречат концепции однонаправленности истории и линейному времени, составляющим сущность и духовную специфику иудаизма. Такими персонажами являются *Сиф*, вернувшийся в рай после изгнания оттуда Адама; *Енох*, взятый Богом и не умерший; *Мельхиседек*, числа дней и родителей которого не знал никто и наш *Илия*, также как и Мелхиседек, родителей и смерти не видевший.

Но будучи последним из цепи этих атипических фигур Ветхого Завета, Илия воплощает в себе их всех, служит общим эсхатологическим суммарным выражением. Илия представляет собой *иудаистическую антитезу иудаизма*, которая, однако, не становится в обычном случае «антиномизмом», антииудейством, но представляет собой *крайний предел ортодоксии*, максимально удаленный от самого духа и центра полной и последовательной креационистской доктрины. Из этого замечания становится совершенно понятным, почему именно к авторитету Илии апеллировали все иудаистские эзотерические и мистические движения и секты, тяготевшие к максимально возможному преодолению строгого креационизма: меркаба-гностики, ессеи, каббалисты, саббатианцы, хасиды и т. д, оставашиеся или нет в рамках ортодоксии.

И совсем уже просто понять функциональную роль Илии в перспективе христианской традиции, которая является совершенным *преодолением иудаизма*. Илия, отождествленный Спасителем с Иоанном Крестителем, есть важнейшее связующее звено между заявкой на преодоление «однонаправленной» вселенной иудаистического креационизма (Илия) и совершением этого преодоления в факте прихода Сына Божьего. Илия — вершина мистического иудаизма, поэтому он был патроном эссеев, называвших себя "последователями Илии и школой пророков" (Elia pater

essenorum). Он был венцом пророков, их сущностным образом, их архетипом. В рамках иудаизма выше него не возможно поставить никакого другого сакрального персонажа, и поэтому Моисей из Лиона, признанный авторитет еврейской каббалы и составитель «Зохара», утверждал, что *"Илия выше Моисея и патриархов"*. Но перед лицом самого Бога, ставшего плотью, его величие релятивизируется, и становится полностью понятной евангельская истина: *"Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царствии Небесном больше его."* (Мт. 11:11)

Здесь следует рассмотреть три традиции, которые ставят во главу угла именно фигуру Илии и основывают на его авторитете свои метафизические и эзотерические практики. Анри Корбен обозначил эти три традиции как составляющие сверхконфессиональный *"Орден Илии"*. Речь идет об иудейской каббале, христианском эбионизме и исламской профетологии, особо развитой в шиизме.

Корбен называет эту гностическую линию *"принципом Vera Propheta", "Истинного Пророка"*. Она имеет свои яркие формы во всех монотеистических, авраамических традициях семитского происхождения. Можно сказать, что эта линия объединяет в себе максимум представлений об имманентности Божества возможный в традициях, чья ортодоксия настаивает на его абсолютной трансцендентности. Иными словами, это — *некреационистский, манифестацинионистский подход, помещенный в строго креационистский контекст.*

В иудаизме и исламе эта линия, хотя и выходящая за рамки экзотеризма, — так как она требует элитарных качеств "различения тонкостей", отделяющих ортодоксальную мистику от мистики гетеродоксальной, — не входит в противоречие с официальной религиозной догмой, а следовательно, не может считаться «ересью» в полном смысле этого слова. В христианстве же картина несколько иная, так как такой подход прямо противоречит догматической теологии, основанной на четкой линии св. апостола Павла, и поэтому является *достоянием иудео-христианских сект эбионитского типа*, которые проявились позднее в арианстве, а еще позднее — несторианстве. Во всех случаях, речь шла об акцентировании особой сакральной реальности, которая являлась неким средним, промежуточным звеном между *предтварной реальностью* Божества, которое *есть*, и тварной реальностью мира, созданного из *ничто*.

Это среднее звено имеет несколько наименований:

"Присутствие" ("шекина"), ангел Метатрон, Энох, страна Меркаба (колесница), Шекина, Малькут — в мистическом иудаизме;

Истинный Пророк, Ангел-Христос (Christus Angelus) — в эбионизме;

"Свет Мухаммада", "святой дух", "пурпурный архангел", «Хизр» — в исламском эзотеризме.

Все эти реальности являются наиболее возвышенными духовными аспектами, связанными с фигурой пророка Илии или его «двойников» (Хизра, Салмана Перса, Имама Времени, иногда самого Мухаммада в исламе). Эбиониты видели совершенное воплощение этого же принципа в Христе, которого считали не Богом, но Ангелом, пророком.

Моисей из Леона называет Илию *"ангелом, принявшим человеческое обличье пророка для исполнения миссии на земле; закончив ее, он оставил тело, превращенное в пламя в мире сферы, и вернулся на свое изначальное место"*. Каббала уточняет, что имя этого ангела — *"Сандалфон"*. Иудаистическая ангелология называет его *"ангелом, связывающим небо и землю"* и являющимся *"космическим аспектом Метатрона", "Князя Присутствия"*.

Функция Илии в этих трех видах эзотеризма заключается в *передаче прямой и неопосредованной инициации,* которая соединила бы мистика с миром Принципа напрямую, минуя горизонтальную причинно-следственную связь. Более того, сама идея нарушения логики однонаправленного потока одноразовых событий предполагает именно не исторический, но сверхисторический импульс, который отменил бы неумолимую логику имманентного развития твари. *"Орден Илии" по определению не может быть традицией, «преданием» в обычном смысле, т. е. чем-то, что передается исторически и горизонтально.* Это следствие прямого и молниеносного вмешательства трансцендентного в тварную реальность. Фактически "Орден Илии" подходит вплотную к идее *христианской Церкви,* т. е. к благодатной реальности, изъятой из цепей тварного отчуждения, где богоприсутствие таинств вечно и имманентно, сверхисторично. Вся проблема заключается в том, *признается ли за средним звеном качество полноценной Божественности?* Если да, то речь идет о полноценном христианстве и Православии. Если нет, то мы остаемся в рамках авраамизма, креационизма и строго иудаистического монотеизма, не затронутого троической Истиной.

"Орден Илии" в понимании Корбена, безусловно, относится ко второму случаю. И грань, отделяющая эти две во многом схожие реальности, соответствует разнице между ессейским гнозисом, кумранским иудео-христианством, с одной стороны, и полноценным православным христианством Павла, с другой.

Каббала и шиизм — иудейская и исламская ветви "Ордена Илии" — максимально приближаются к христианству. Но определен-

ная грань не преодолевается никогда. Илия, его Ангел, его высший духовный аспект остаются во всех случаях *тварными* реальностями, что следует из признания полноценного и строго креационизма и монотеизма. Однонаправленность и одноразовость преодолевается только в рамках творения. Последний шаг — к перспективе «обожения» — остается невозможным. Ангел (небесный, но тварный) — последний предел духовной реализации мистиков "Ордена Илии". Царство Божие остается принципиально недоступным.

Только благодатное усыновление Богом через принятие в себя человеческой плоти открывает людям перспективу, снимающую фатальную одноразовость и необратимость творения. Но это — дело тех, кто верят не в "Крестящего Водой", но "Крестящего Духом". И для кого, Святой Дух — это не ангел, но Бог.

С другой стороны, возникает закономерный вопрос. Если "Орден Илии" утверждает обратимость истории хотя бы в некотором исключительном случае — в случае Илии и связанных с ним реальностей — как может он признавать строгую креационистскую модель внешней традиции, которая не просто в данном случае иначе интепретируется, но прямо отрицается в ее важнейшей предпослыке? Чаще всего, выдвигаются агрументы относительно того, что полноту истины не могут соознать внешние и для них креационистский экзотеризм подходит более всего. Иными словами, мы имеем дело с двойным стандартом. Эзотеризм "Ордена Илии" признает одну метафизическую картину, а внешние экзотерические институты — другую. Вместо открытого и честного выяснения отношений предлагается некий компромисс, так как никаких промежуточных доктрин, позволяющих совместить оба подхода, ясно разграничив сферу правомочности каждого из них не предлагается.

Та же проблема возникает и в иных аспектах каббалы — в вопросе о тварной природе ангелов и архангелов, окружающих нижнюю сефиру — Малькут, и о нетварной природе самой Малькут, принадлежащей реальности божественных излучений. Глава ангелов — Метатрон, часто отождествляющийся с Енохом, а иногда и с Илией в одних случаях считается резко отдельным о Малькут, а в других случаях почти отождествляется с этой сефирой, идентичной одновременно — Шекине, божественному Присутствию или имманентному аспекту Божества. Само упоминание о "имманентном аспекте Божества" явно несовместимо с полноценным монотеизмом креационистского типа, так как здесь речь может идти только о трансцендентном и уникальном божественном принцице, на что и указывали вполне вправедливо все исторические противники каббалы и еврейского мистицизма из

последовательно иудаистического лагеря. Если иудейский экзотеризм максимально разводит тварь и Творца и на этом уникальном моменте основывает свое отличие от иных традиций, то иудейский эзотеризм снова сводит их до такой степени, что метафизическое основание этой уникальности полностью исчезает.

Иными словами, "Орден Илии" представляет собой некий крайне интересный инициатический и метафизический вектор, который апеллирует с предельно важными духовными категориями, но *не может выразить всю драматическую проблематики должным образом.*, т. е. просто не знает или не понимает той метафизической картины, которую утверждает православный эзотеризм, расставляющий все по своим местам.

Православие утверждает и на внешнем и на внутреннем уровне две сосуществующие реальности — конечную и тварную (из ничто созданную) и бесконечную нетварную, божественную. В этом — полный аналог иудаизма, причем креационистского и последовательного. Но в христианстве этим все не кончается, а с этого все начинается. Божественный мир — не сухой трансцендентный Принцип, но благодатная милосердная Троица, изливающая божественные энергии, «выступающие» (по Дионисию Ареопагиту) из трехипостасной полноты. Но не только это общее «исступление» божественных энергий спасительно пропитывает тварную реальность, давая ей возможность преображения. Одно из трех лиц Троицы — Сын — само сходит в мир и через добровольное «истощение» (кенозис) и слияние с человеческой природой искупает тварь, открывая ей вход в Божественный мир.

"Орден Илии" и его доктрина остаются как бы на пороге Православия. Здесь ясно осознается необходимость совместить однонаправленность движения твари и обратный импульс, — импульс Возврата — возможность и близость которого ясно переживается мистиком при жарком и искреннем, интимном обращении к Божеству.

Иоанн Креститель остался на пороге "Нового Завета". На самой тонкой грани.

Илия и его роль в инициации

Пророк Илия рассматривается иудаистической традицией как важнейший персонаж наиболее значимых религиозных ритуалов. Согласно хасидским преданиям, он присутствует всегда, когда совершается *обряд обрезания*. Т. е. он выступает своего рода посредником или свидетелем при важнейшем моменте в религиозной практики иудаизма, когда еврейский младенец принимает на себя печать Завета. Это — ключевой иудаистический ритуал, типологически схожий с обрядом христианского *крещения*. Обре-

занный еврей становится полноправным членом иудейской общины, "избранного народа", "ветхозаветной церкви". Он обретает в своем теле зримое подтверждение древнего договора между Создателем и евреями об их избранности, об их центральном месте в мировой истории. Этим же подтверждается уникальность креационистской метафизики монотеизма. Подобно инициатическому ритуалу обрезание рассматривается как переход от плотского существования к более чем плотскому, к духовному, к религиозно-общинному. И поэтому присутствие в данном случае пророка Илии содержит в себе огромный символический смысл. Сам Илия — преображенный, не умерший, сохранивший плоть и жизнь по ту сторону фатальной черты — является посредником и ходатаем между материальной стороной еврея и его Творцом. Поэтому Илия, сохраняя свое персональное единство, разделяется на множество «присутствий», каждое из которых неукоснительно пребывает в момент обрезания в какой бы точки мира оно не происходило.

Обрезание — духовное рождение еврея, и присутствие в этот момент пророка Илии подчеркивает, что речь идет о переходе от плотского существования к существованию духовному. Как сам Илия представляет собой одухотворенную преображенную плоть, вышедшую за границы законов имманентной телесности, так и новообрезанный из «одно-частного» становится «двухчастным».

Вместе с тем можно заметить явное типологическое сходство пророка Илии в мистическом иудаизме с одним из лиц православной Троицы, с ипостасью Святого Духа в том, что касается его домостроительной функции. Как Илия присутствует при обрезании — "духовном рождении" — иудея, так и Утешитель присутствует и осуществляет "христианское крещение", "рождение свыше". Святой Дух, не теряя своего единства и своей неизменности, разделяется для того, что дать начаток новой христианской церковной личности, и его силой осуществляется важнейший посвятительный ритуал новозаветной Церкви.

Продолжая эту линию, можно вспомнить символическую связь пророка Илии с огнем ("огненная колесница") и *поднятием в воздух*. Святой Дух также часто символизируется *огненными языками пламени* (как в случае Пятидесятницы). И подобно тому, как Илия в иудаистическом эзотеризме является центральной фигурой всех инициатических, так и Святой Дух в православном учении является главным таинственным вершителем всех православных мистерий. Не случайно, домостроительство Святого Духа называется *"домостроительством совершения"*.

Известнейший каббалист Моисей из Лиона приводит рассуждение относительно Илии и его духа, которое дополняет типо-

логическое сходство. Он пишет: *"настолько же верно, как то, что дух, снизошедший на Елисея был духом Илии, верно и то, что Илия поднялся на небо в теле, а снизошел в духе, и таким образом, как только его тело поднялось, его дух тут же сошел и стал творить чудеса посредством Елисея"* ("Reponsa" — цит. По Tishby "Studies in Kabbalah", Jerusalim, 1982).

Если в фигуре пророка Илии мы имеем иудаистический аналог Третьего лица православной Троицы, то картина "Ордена Илии" становится полной. Как Святой Дух в христианском эзотеризме является осью инициации и духовной реализации, основанных на специфике троической метафизики, так же в традициях строго монотеистического креационистского толка, где принята сотериология и профетология «эбионистской» направленности, фигура Илии является его прямым эквивалентом, но соответствующим совершенно иной метафизической перспективе.

Отсюда легко перейти к исламской традиции Сохраварди, в которой центральное место занимает фигура "Святого Духа", отождествляющаяся с «ангелом-посвятителем», с "пурпурным архангелом", с «Хизром» и т. д.

Каббала ортодоксальная, гетеродоксальная

Крупнейший современный исследователь каббалы Гершом Шолем скрупулезно вычленил в рамках иудейской традиции все моменты, касающиеся различия *между ортодоксальным эзотеризмом и эзотеризмом гетеродоксальным.*

Шолем указывает на то, что сама иудейская каббала радикально отличается от магистрального духа иудаизма как религии, которой совершенно чужд всякий мифологический, «платонический» характер. Но вместе с тем, духовная свежесть и подлинность религиозного опыта не возможны без личностного, мифологического проживания традиции, и поэтому Шолем считает каббалистический эзотеризм неотъемлемой частью иудаизма. При этом вся сфера этого эзотеризма делится на две части: одни эзотерики признают правомочность ортодоксии, которую они лишь интерпретируют в своем духе, оставляя букву нетронутой; другие, погрузившись в водоворот мистических интерпретаций, отказываются признавать легитимность внешних догматических форм. То же самое можно увидеть и в исламском эзотеризме, где существует четкая грань между мистикой шиитов-"двенадцатеричников", сохраняющих связь с нормативами «шариата» — и исмаилитскими гностиками ("шиитами-семиричниами") или «алавитами», отрицающими исламский экзотеризм как таковой.

Ортодоксальная каббала довольно оригинально трактует сам иудаистический экзотеризм, «закон», «Тору». С ее точки зрения,

ограничительным характером этот «закон» обладал не всегда, но лишь начиная с некоторой эпохи, которая получила названия "шемитта гебура". "Шемитта гебура" — это цикл, соответствующий 5-й сефире Гебура сефиротического древа, которая соотносится с "левой стороной", «наказанием», "страхом Божиим", а эпоха, связанная с 4-й сефирой Хесед была совершенно иной, и акцент «Торы» в ней падал не на ограничение, но на милость, так как соответствующая сефира принадлежит "правой стороне". Именно таким циклическим моментом оправдывают каббалисты строгость и духовную «сухость» внешнего экзотерического иудаизма, считая эзотерическую компенсацию делом избранных, достоянием метафизической элиты. На признании негативного характера актуального цикла и основывается терпимость каббалистов к экзотерикам и учителям маймонидского рационалистического иудаизма не смотря на то, что практически во всех пунктах их позиции расходятся (часто не только в интерпретации, но и в самой форме соответствующих доктрин).

Но существует и гетеродоксальная каббала, которая идет гораздо дальше и не просто совмещает эзотеризм с экзотеризмом, но *противопоставляет* их. Это явление получило самое масштабное и яркое развитие в истории движения иудейского псевдо-мессии Саббатаи Цеви, чье учение было великолепным примером гетеродоксального эзотерического иудаизма. Чтобы понять специфику этого явления следует сделать краткий экскурс в каббалистическую теорию творения.

Каббала учит, что творение мира имеет 4 уровня, и соответственно, эти четыре уровня представляют собой 4 мира. Первый (и самый проблематичный для иудейского сознания) — это мир «Ближних», «Ацилут», реальность источения божественных энергий. Эту область каббала (в частности, "Зохар") описывает в совершенно «платонических» терминах, как поле "божественных эманаций". Сам факт подобного утверждения резко контрастирует с иудаистическим представлением о "творении из ничто", так как речь идет о некотором божественном акте явно предшествующем этому "творению из ничто". До гностической идеи "двух творений" (светового и материального, благого и злого) здесь рукой подать, а это представляет собой уже не просто ересь, но полное опровержение самого духа иудаизма и своего рода духовный «антисемитизм». Однако даже эту предельно опасную концепцию каббалисты умудрялись как-то сочетать с ортодоксией...

Второй уровень творения называется «Бериа», т. е. собственно «творение». Это уже более нормальная доктрина, совпадающая с мистическим толкованием начала творения как чисто духовного действия Божества, которое вначале творит "из ничто" пару ду-

ховных принципов — Землю и Небо, как два метафизических предела Вселенной. Даже самая радикальная спиритуализация этих понятий может быть совмещена с духом иудейской ортодоксии, хотя и здесь каббалисты часто используют терминологию и символы, далекие от рационалистского подхода и откровенно напоминающие «платонизм».

Третий уровень — «Йецира», «формообразование». Здесь снова, но уже на более низком уровне мы сталкиваемся с типично «эллинской» доктриной "мировой души", "подательницы форм", которая организует и оживляет субстанциальные миры материи. Но и это в целом не противоречит ортодоксальной иудаистической онтологии, так как существование «души» иудаизм признает, несмотря на целую гамму толкований этой инстанции. Некоторые наиболее «чистые» иудаистические течения — фарисеи — доходили и до отрицания «души», что выражалось в отвержении теории «воскресения».

Четвертый и последний мир — «Асия» — есть мир «активаций», т. е. оживленных материальных форм и вещей, т. е. реальность, данная нам в ощущениях и предметах.

Итак, четыре мира предполагали четыре толкования «Торы». В самом низу — "Тора написанная", «свиток». На втором уровне — "Тора устная", существующая в качестве звучащих слов, ангельских звуков. На третьем уровне — в мире «Бериа» — Тора снова «написанная», но не на свитке, а "черным огнем по белому огню". В виде духовных букв.

Такую картину признавали все типы каббалистов, различие начиналось дальше.

Так гетеродоксальные каббалисты считали, что помимо трех «Тор», разнящихся между собой только по степени духовной простоты, но не по смыслу и духу (в этом с ними согласны и каббалисты-ортодоксы), существует и *"Четвертая Тора"*, принадлежащая миру «Ацилут», знание которой полностью меняет смысл "трех Тор" творения. И так как саббатаисты считали самого Саббатаи Цеви мессией, вместе с приходом которого оканчивается "шемитта гебура" и начинается новая шемитта, связанная с 6-й благой сефирой Тиферет, то старая «Тора» "шемитты гебура" исчерпывает свое значение, становится неадекватной. Одновременно «откровение» мира Ацилут взрывает ограничительный характер мира Бериа и двух остальных, подчиненных ему, и следовательно, правомочность исторического экзотерического иудаизма прекращается.

Здесь мы уже оказываемся в сфере чистого гностицизма. Не удивительно, что Саббатаи Цеви также апеллирует к "явлению Илии", как христианские тексты ссылались на тождество Иоанна

Предтечи с пророком Илией.

Неудивительно, что эта гетеродоксальная каббала часто духовно сближается с христианством и особенно Православием. На самом деле, структура этого гетеродоксального иудейского гнозиса, являющего собой явную параллель христианским эсхатологическим концепциям Иоахима де Флора, в своих метафизических аспектах демонстрирует прямой аналог метафизики апостола Павла.

Гетеродоксальная каббала и апелляция к миру «Ацилут» и соответствующему ему "новому эону" показывают, каким путем радикализация внутренних инициатических доктрин "Ордена Илии" приводит креационистскую семитическую традицию вплотную к ее радикальному преодолению, т. е. к особой и уникальной новозаветной евангельской метафизике.

Здесь вскрывается один очень важный момент. В самом иудаизме всегда существовала тенденция сближать каббалу с христианством. Особенно это касалось нескольких ранних каббалистических книг — типа "Алфавит рабби Акиба" и самого «Зохара». Это дало повод обвинять каббалистов в том, что они являются «криптохристианами». Так, к примеру, один пассаж из книги "Алфавит рабби Акиба" рассматривает Христа как Мессию и историческое выражение мистической буквы Цаде. Более того, весь настрой каббалы — даже в ее ортодоксальных аспектах — стремится как можно больше акцентировать связь низшего мира с миром высшим, и как можно меньше настаивать на их фундаментальном неснимаемом различии, что характерно для строгой креационистской этики. При этом исторический, однонаправленный аспекты мира не зачеркивается, как это имеет место в законченном манифестационизме, но сохраняется. Происходит наложение манифестационистской перспективы (теория сефирот и имманентности Шекины) на перспективу строго креационистскую. Это в совокупности дает метафизику чрезвычайно близкую к метафизике христианства, но только вместо Новозаветной Церкви и ее онтологии речь идет о "общине Израиля" в ее иудаистическом, ветхозаветном смысле.

Поэтому в случае гетеродоксальных каббалистов переход в христианство становится вполне естественным шагом. Особенно наглядно это было видно в случае общего обращения «франкистов», последователей Якоба Франка, вождя европейских саббатаистов. Саббатаисты были подготовлены к принятию Нового Завета свей духовной логикой каббалистической метафизики, а окончательный шаг был лишь делом конкретных исторических обстоятельств.

Илия в "Новом Завете"

В "Новом Завете" свидетельства об Илии чаще всего связаны с темой Иоанна Предтечи:

Матфей, 11:

11. Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царствии Небесном больше его.

12. От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его.

13. Ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна.

14. И если хотите принять, он есть Илия, которому должно придти.

Матфей, 17:

10. И спросили Его ученики Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?

11. Иисус сказал им в ответ: правда, Илия придет прежде и устроит все;

12. Но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них.

13. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе.

Марк, 9:

11. И спросили Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде?

12. Он сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить все; и Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену;

13. И говорю вам, что и Илия пришел, и поступили с ним, как хотели, как написано о нем.

Следует обратить внимание на следующую деталь: во всех местах, где в "Новом Завете" упоминается Илия в связи с Иоанном Пророком, это прилежит к 11 стиху. У Матфея в главе 11 (!) пункты 11(!)-14, в главе 17:10–13, у Марка в главе 9: 11(!) — 13. Это не может быть простым совпадением, так как ничего случайного в священном писании нет.

Вообще говоря, число 11 (и его производные — 22, 33 и т. д.) играет огромную роль в эзотерической традиции. Это число предшествует числу 12, которое, в свою очередь, означает конец цикла, завершенность. 11 число эсхатологическое, непосредственно предшествующее числу совершенства.

Отождествление Илии с Иоанном Предтечей является фактом, засвидетельствованным самим Спасителем, но отрицаемым Иоанном Предтечей. В окончательной догматической экзегетике принята фраза *"Иоанн Предтеча, пришедший в духе и силе Илии"*.

Символизм Иоанна Предтечи и его связь с самой сущностью ветхозаветной традиции и свойственной ей антропологии и космологии, мы рассматривали в работе "Крестовый поход солнца", где подробно исследовали символизм его декапитации и других сюжетов, с ним связанных. Также следует обратиться к нашей книге "Метафизика Благой Вести". Самым кратким образом можно свести эти соображения к следующей картине:

1. Иоанн Предтеча воплощает в себе сугубо ветхозаветную праведность, которая была основана на этике самоумаления твари перед лицом трансцендентного творца. Такая праведность была обречена на то, чтобы оставаться несовершенной ("ничто же бо совершил закон", по словам апостола Павла), так как без благодати Христа даже самые духовные и праведные личности — от Адама через Ноя, патриархов, Моисея и пророков — вынуждены были пребывать после смерти в «шеоле», "царстве мертвых", отождествленных христианством с адом.

2. В отношении Иоанна Предтечи к Христу — признание и предуготовление пришествия Мессии, с одной стороны, и сомнения во Христе, с другой — проявляется вся сущность ветхозаветной традиции, которая обречена на то, чтобы ее *эсхатологическая интуиция оставалась всегда гадательной*. Иоанн Креститель, духовно тождественный Илии, есть вершина мистического иудаизма, но все же между таким иудаизмом и христианством лежит бездна.

3. Если рассматривать Иоанна Предтечу в позитивном аспекте, он есть та ветхозаветная линия, которая восходит к Сифу, Эноху, Мелхиседеку и Илие и является предвосхищением новозаветной реальности, вершиной особой тайной провиденциальной иерархией, ангельски предвкушающей Боговоплощение. Так понимает Иоанна Крестителя православное троическое христианство.

4. Если рассматривать Иоанна Предтечу в свете иудео-христианского гнозиса эбионитского толка или в оптике арианских или несторианских версий «унитаристского» еретического христианства, продолжающего ессейские традиции и линию кумранских общин, то его личность может рассматриваться как ключ к нетринитаристской, иудаизированной профетологии и христологии, в которой Христос считается лишь «пророком», «человеком» и «святым», «ангелом», но не Богом и не Сыном Божьим. В этой традиции Иоанн — Илия предстает высшим метафизическим авторитетом, как бы антитезой Иоанна Богослова и апостола Павла. Эта линия полностью принята исламской христологией и профетологией. Семитический креационистский строгий монотеизм в такой версии остается нетронутым и цельным, тогда как в Православии троический принцип представляет все в совершенно

ином свете.

5. Следовательно, по отношению к Христу Иоанн Предтеча (= Илия) может рассматриваться в двойственном отношении. В одном случае, он есть провиденциальный уготовитель Пришествия, поставленный на служение Святым Духом. В такой форме Креститель — Илия входит в новозаветную церковь, становясь особенно важной фигурой в монашеском делании (его центральная роль в исихазме). В другом случае, оставаясь в пределах иудаистического мировоззрения или, шире, креационистски монотеистического семитизма (включающего в себя ислам и иудео-христианские ереси эбионитского типа), фигура *Иоанна Крестителя* (Илии) радикально меняет свой смысл, сближаясь с самим *антихристом*, который также этимологически означает "предшествующий Христу", «анте-христ». Это отождествление было характерно для христианского антииудаизма от Маркиона до альбигойцев и богомилов. В целом структурно — это соответствует двум отношениям христиан к классическому иудаизму: *до Христа* иудаизм рассматривается как провиденциальная и единственно истинная традиция, тогда как иудеи, не принявшие Христа, после Него, становятся из "избранного народа" "народом проклятым", народом-богоубийцем и "детьми дьявола".

Фигура Илии и его отношение к Спасителю является ключевым пунктом христианской метафизики, по которой проходит водораздел между полноценной новозаветной Церковью, где *"несть ни иудея, ни эллина"*, и разнообразными версиями семитического монотеизма, не принявшими Благую Весть и ее парадоксальную, уникальную, тринитарную метафизику.

"Орден Илии" и западное христианство

Католичество, ставшее официальной традицией христианского Запада, является не просто *христианством*, но *одной из версий* христианства, причем такой, которая далее всего в рамках новозаветной реальности отстоит от богословия апостола Павла и соответственно полноты православного вероисповедания. Католическое богословие, обретшее окончательную форму в субординатизме пункта о Filioque и построенной на аристотелевском подходе теологии Фомы Аквинского, по сути является *иудаизированным христианством*, отвергающим мистическую линию, восходящую к восточным отцам, александрийцам, Дионисию Ареопагиту, преподобному Максиму Исповеднику, Симеону Новому Богослову, Григорию Синаиту и нашедшую окончательную форму в трудах святого Григория Паламы, которыми заканчивается формулировка полноценной доктрины *"Торжества Православия"*. Католичество строго проводит в самой церкви ту черту, кото-

рая отделяет экзотеризм от эзотеризма и которой никогда не существовало (и не существует до сих пор) в Православии, где и эзотеризм и экзотеризм укладываются в рамки *единой церковной ортодоксии*. Это приводит к тому, что эзотеризм в католическом мире обретает особый организационный статус и специфический институционный характер. Этот эзотеризм, изначально не противостоящий католичеству, но дополняющий его, совокупно можно назвать «герметизмом», элементы которого были рассредоточены по рыцарским орденам, братствам алхимиков, розенкрейцеровским организациям, позже масонским ложам.

Самый существенный момент: так как полноценный исихастский православный и христианский эзотеризм был для людей католического Запада закрыт по конфессинально-идеологическим и геополитическим соображениям, то западный эзотерики были вынуждены прибегать к иным формам гнозиса — дохристианским или иудаистическим, т. е. к формам сущностно *"нехристианским"*. Так и сложилась устойчивая традиция обращения к египетской, эллинистической и каббалистической традициям, которые и составили основу западного эзотеризма в эпоху католического экуменизма.

Можно рассмотреть эту ситуацию схематически. — Соотношение между экзотеризмом и эзотеризмом соответствует соотношению между *креационизмом* (инородность и несводимость друг к другу твари и Творца), «иудейством», с одной стороны, и *манифестационизмом* (однородность твари и Творца, их сущностное единство), «эллинством» или «египто-эллинством», с другой стороны. В рамках христианства это соотношение может располагаться в дух плоскостях — в православной и католической. Православие — особенно в своем мистическом, исихастском измерении — акцентирует церковный, новозаветный синтез между этими двумя метафизическими позициями, основывающийся на последовательном тринитаристском богословии апостола Павла, отвергающем субординатизм и логико-рационалистическое богословие, аристотелевский метод. В таком случае сама Церковь становится средоточием эзотеризма, который представляет собой сущностную, метафизическую сторону Православия. Такой подход отвергает как *иудейство*, так и *эллинство*, замещая и то и другое развернутым и догматически абсолютным *христианским эзотеризмом*. В таком случае, не существует никаких внецерковных эзотерических институтов, никаких самостоятельных эзотерических организаций или групп, никаких орденов или инициатических школ, лож и т. д. Таково положение православного мира от Византии до Православной Московской Руси.

Второй подход основывается на *отрицании православного синтеза* и ищет любых путей, кроме православного, для сочетания экзотеризма (формально отрицающего эзотеризм в лоне самих экзотерических институтов) и эзотеризма, избирающего для своего выражения особые формы, поначалу конформные с внешней доктриной, но могущие претендовать на свою альтернативность (как это имело место с поздним масонством, ставшим на антиклерикальные позиции). Здесь мы подходим к самому главному: такой промежуточной областью в рамках католичества, удовлетворяющей всем теоретическим условиям сочетания внешнего креационизма и внутреннего манифестационизма, причем *вне* новозаветной церковности, является *"Орден Илии"* в самом широком смысле этого понятия.

В данном случае, речь идет о слиянии трех линий —

1) иудео-христианских течений, берущих свое начало в первых христианских общинах (часть из них могли сохраниться на Западе в некоторых орденах или монашеских братствах — в первую очередь, мы имеем в виду Кармелитский монашеский орден, претендующий на преемственность ессейской традиции);

2) каббалистических и мистических школ иудаизма, распространенных на Западе;

3) исламского эзотеризма, с представителями которого Запад столкнулся во время Крестовых походов и арабских завоеваний.

Эти три линии основывались внешне на строгом *креационизме* и чисто семитском духе, что гармонировало с общим настроем католической теологии, но при этом с обратной стороны такого акцентированного авраамизма стояло *манифестационистское* эллинство и апелляции к египетскому наследию. Иными словами, внешнее иудейство (еще более креационистское, нежели официальная христианская доктрина в ее католической форме) сопрягалось здесь с внутренним эллинством (неприемлемым для нормального христианства). *При этом их сочетание было обратным относительно полноценного православного богословия, основанного на лини Иоанна Богослова и святого апостола Павла.*

Мы уже видели, что Илия отождествлялся с Энохом и исламским Хизром, будучи ключевой фигурой такого специфического креационистского эзотеризма. Но в мистических доктринах эти фигуры сливались с ангелической иерархией — ангелом Сандалфоном, Метатроном и иногда с архангелом Гавриилом. Анри Корбен указывает на поразительный факт, что эту линию суфийский эзотеризм продолжал отождествлением Идриса (Эноха) с *Гермесом*! Следовательно, мы подошли к специфической точке, которая объяснит нам структуру западного эзотеризма в целом. Эллинско-египетский Гермес Трисмегист, символ манифестацио-

нистской традиции ("что сверху, то и снизу"), — автор "Изумрудной скрижали", а зеленый цвет в символически относится именно к Хизру (чье имя означает "зеленый") — таким образом сопрягается со строгим ветхозаветным креационизмом. При этом формально соблюдается полноценность структуры традиции (наличие эзотеризма и экзотеризма), внешняя структура рационалистического католического богословия остается незыблемой.

Как бы то ни было, наши заключения легко помогут объяснить тот факт, что патроном алхимиков считался святой Иаков, который был воплощением именно иудеохристианских тенденций и ключевой фигурой эбионитского течения. Предельный семитический креационизм (отрицание Божественности Христа) сочетается в европейском герметизме с предельным эллинско-египетским манифестационизмом (Гермес и его скрижаль, утверждающим божественность мира).

Таким образом, *"Орден Илии"* есть парадигматическая реальность западного эзотеризма, применительно к структуре католического мира после того, как он окончательно и радикально порвал духовные связи с Византией и православной метафизикой.

Теперь легко восстановить систему внутренних отношений и понять функции Elias Artista, на коорого ссылались алхимики, розенкрейцеры и масоны. Наиболее ярко этот комплекс воплотился в Реформации, когда протестантизм фактически легитимизировал такое положение дел, отвергнув католический компромисс и утвердив на его месте сочетание иудеохристианского почти ветхозаветного благочестия, лишенного новозаветных мистерий, ритуалов и таинств, с манифестационистской герметической мистикой, нашедшей свое высшее проявление в трудах Беме, Сведенборга и других теософов. Неудивительно, что типичная розенкрейцеровская эмблема красовалась на кольце Лютера и на его надгробии...

В масонстве и особенно в мистическом иррегулярном масонстве эта структура "Ордена Илии" обнаружилась совершенно и внушительно, так как в этой организации, претендующей на наследие всех ветвей западного эзотеризма, иудаистическая ориентация символизма сосуществует с ярко выраженным эллинистическим, платоническим началом. Т. е. в полной мере присутствует "и иудейство, и элинство". Отсутствует лишь подлинная христианская метафизика.

Elias Artista

В качестве иллюстрации, приведем несколько примеров темы Илии пророка в алхимической литературе. Напомним, что сами

алхимики называли себя "философствующими посредством огня", "philosophes par le feu". Точно также выражались и розенкрейцеры.

Одно их первых упоминаний о "Helia Artista" находим у Дорна "De transmutatione metallorum", Theatrum Chemicum, 1602, I, p. 610: "usque ad adventum Heliae Artista quo tempore nihil tam occultum quod non revelabitur." — *"и по пришествии Илии Артиста ничего из скрытого не останется таковым, но станет явным."* Helia Artista — это формула, свойственная для европейской герметической традиции.

Несколько выдержек из книги Фулканелли "Философские обители".

"Итак, разрушенная, умерщвленная материя, заново перекомпанованная в новое тело, благодаря секретному огню, который возбуждает огонь очага, постепенно поднимается с помощью умножений к совершенству чистого огня, скрытого под фигурой бессмертного Феникса: sic ad astra. Также и оператор, верный служитель природы, обретает вместе с возвышенным знанием, высокий титул рыцаря, уважение равных ему, признание своих братьев и честь, превышающую всю славу света, считаться одним из учеников Илии."

Этот пассаж однозначно указывает на связь Великого Делания и миссию пророка Илии. Имеет смысл привести и предшествующую часть текста Фулканелли, где описывался весь процесс становления "учеником Илии".

"Фрагмент 3 (6-я серия) фигур из Замка Дампьер. —

Шестиугольная пирамида, из пластинок клепанной толи, несет на себе, рядом с перегородкой, различные рыцарские и герметические эмблемы, элементы вооружения и почетные знаки: маленький щит, железный шлем, нарукавная повязка, латную рукавицу, корону и гирлянды. Эпиграф взят из стихов Вергилия (Энеиды, XI, 641):.SIC.ITVR.AD.ASTRA.

Таким образом достигается бессмертие. Эта пирамидальная конструкция, чья форма напоминает иероглиф, обозначающий огонь, не что иное, как Атанор, слово, которым алхимики обозначают философский очаг, необходимый для доведения Делания до конца. Различимы две дверки, которые расположены напротив друг друга; они прикрывают собой стеклянные окошки, позволяющие наблюдать фазы работы. Другая дверка, расположенная внизу дает доступ к очагу; наконец, маленькая пластинка вблизи вершины служит для измерения и выхода газа, появляющегося при горении. Внутри, если мы обратимся к детальным описаниям, даваемым Филалетом, Ле Тессоном, Салмоном и другими, а также к чертежам Рупескиссы, Сгоббиса, Пьера Вико, Гугинуса а

Барма и т. д., у Атанора находится металлическая или земляная миска, называемая «гнездом» или «ареной», потому что яйцо в там подвергается инкубации в теплом песке (по-латински «arena» — "песок"). Что же до горючего, которое используется как топливо, то оно варьируется, хотя большинство авторов сходится на предпочтительности теплообразующих ламп.

По меньшей мере именно так мэтры учат об очаге. Но Атанор, как вместилище таинственного огня, имеет не столь вульгарное устройство. Под секретной печью, тюрьмой невидимого пламени, с большим соответствием герметическому эзотеризму следует понимать подготовленную субстанцию, — амальгаму или ребис, — служащую оболочкой или матрицей центральному ядру, где дремлют скрытые качества, приводимые к активности обычным огнем. Только материя, являющаяся единственным носителем природного и секретного огня, бессмертный агент всех наших реализаций, остается для нас единственным и подлинным Атанором (от греческого Athanatos, "тот кто обновляется и никогда не умирает"). Филалет говорит нам относительно секретного огня, — без которого мудрецы никак не смогли бы обойтись, поскольку только он и вызывает все изменения в составе, — что его эссенция металлическая, а его происхождение серное. Он считается минералом, так как он рождается из первичной ртутной субстанции, единственного источника металлов; а серный он в силу того, что этот огонь при извлечении из металлической серы обретает специфические качества "отца металлов". Это, таким образом, двойной огонь, — двойной огненный человек Базиля Валентина, — который заключает в себе притягивающие, соединяющие и организующие качества ртути и сушащие, коагулирующие и фиксирующие свойства серы. Любому, кто обладает даже самым отдаленным представлением о философии, станет понятно, что этот двойной огонь, вдохновитель ребиса, нуждающийся лишь в поддержке тепла, чтобы перейти от потенциального состояния к актуальному, не может иметь отношения к очагу, хотя он метафорически и представляет наш Атанор, т. е. место энергии, принципа бессмертия, заключенного в философский состав. Этот двойной огонь — ось искусства, и согласно выражению Филалета "первый агент, который заставляет колесо вращаться и ось двигаться"; поэтому-то иногда его и называют "огнем колеса", так как складывается впечатление, что он развивает свое действие кругообразно, в целях осуществить конверсию молекулярной структуры, и его вращение символизируется колесом Фортуны или Оуроборосом."

Здесь и в других местах книги Фулканелли тема *алхимического огня* и Великого Делания соотносится с историей Илии пророка,

который служит архетипом герметической реализации. В другом месте Фулканелли однозначно соотносит Илию с Солнцем и Духом, основываясь на символической связи между греческим написанием его имени — «Hliou», греческим словом «солнце», «Hliox» и латинской непроизносимой буквой H, которая считалась в западном эзотеризме символом Духа по преимуществу.

В одном месте, говоря о Магнезии философов или магните, служащем "посредником между небом и землей", Фулканелли приводит интересный отрывок из книги Де Сирано Бержерака "Мир Иной", где тот говорит о "магнезиевом духе". Приведем это место полностью:

"Вы надеюсь не забыли, что меня зовут Илия, как я вам и сказал ранее. Вы знаете, что я жил в вашем мире и находился вместе с Елисеем, таким же евреем как и я, на красивых берегах Иордана, где я проводил среди книг довольно сладкую жизнь, не оставляющую места сожалениям, кроме того, что она протекала в одном направлении. Однако, по мере того, как свет моих познаний увеличивался, росло понимание необъятности того, что остается непознанным. Наши жрецы никак не могли заставить меня забыть Адама и та совершенная философия, которой он обладал, заставляла меня вздыхать от зависти. Я уже отчаялся обрести эту философию, пока однажды, принеся в жертву через покаяние все слабости моего смертного существа, я не уснул; и Ангел Господень явился мне во сне. Я тут же проснулся и не преминул сразу же приняться за вещи, которые он мне повелел сделать: я взял квадратный магнит около двух футов и положил его в очаг; потом, когда он достаточно очистился, подвергся преципитации и расплавился, я вырвал из него «атрактив». Я прокальцинировал весь этот Эликсир и свел его объем приблизительно до средней пули.

В ходе этих приготовлений я сделал также колесницу из очень легкого железа, и когда через несколько месяцев все приборы были мной закончены, я взошел на эту хитроумную колесницу. Возможно вы спросите меня, зачем все эти приготовления? Знайте, что Ангел сказал мне во сне, что если я хочу обрести "совершенную науку", я должен подняться к миру Луны, где я и найду рай Адама, Древо Познания; и как только я вкушу его плод, моя душа просветиться всеми истинами, которые может вместить тварь. Вот для такого путешествия я и построил свою колесницу. Наконец, я взошел на нее, и когда я утвердился на ней и устроился на сидении, я бросил очень высоко в воздух этот шар магнита. И вся железная машина, которую я специально устроил более массивной посредине, нежели по краям, тут же поднялась. И в полном равновесии, по мере того, как я поднимался к тому ме-

сту, куда меня притягивал магнит, и куда я взлетал, моя рука снова подкидывала его дальше вверх.... Воистину это был удивительный спектакль, так как сталь этого летающего жилища, которую я тщательно отполировал, отражала во все стороны солнечный свет так живо и так искристо, что и самому мне казалось, будто я поднимаюсь в огненной колеснице... Когда же я задумался об этом волшебном подъеме, мне стало понятно, что я не смог бы победить в силу только лишь оккультных качеств простого природного тела бдительность Серафима, которому Бог приказал охранять вход в рай. Но поскольку ему нравится использовать вторичные причины, я думаю, он внушил мне это средство, чтобы проникнуть туда, подобно тому, как он решил воспользоваться ребром Адама, чтобы сделать женщину, тогда как он мог бы изготовить ее из глины, также как и его самого".

Все эти типичные для стиля алхимии пассажи относительно Илии, указывают, тем не менее, на центральность его фигуры как оператора с одной стороны и одновременно главного посредника в деле Трансмутации, *"тайного агента преображения"* и "оккультного духа". Очень показательна его связь не просто с огнем, но и с магнитом, который играет огромную роль герметическом символизме. Алхимический Магнит — это то, что традиция исламского эзотеризма (школа Сохраварди и исмаилиты) называют *"Ностальгией"*, таинственной силой, неумолимо притягивающей существо к истоку, к изначальному райскому состоянию, которое было утрачено. "Магнезия философов" — это аналог "Нижней или павшей Софии" гностиков, изначальная субстанция души, оторванной от своего животворящего и трансцендентного истока, почерневшая в изгнании отчужденного существования. Илия как Энох, Сиф, третий сын Адама, вернувшийся в рай, и Мельхиседек, представляют собой тех исключительных персонажей Ветхого Завета, которые нарушили однонаправленную, энтропическую логику священной истории и повернули процесс онтологического убывания вспять. Как бы притягиваясь к алхимическому железу Истока.

Именно поэтому Илия и становится парадигматической фигурой для герметической традиции, которая основана как раз на эллинско-манифестационистском инициатическом подходе, целью которого является "новое творение" или преображение природного в сверхприродное. Здесь уместно напомнить отождествление Гермеса с Илией через Хизра в исламском эзотеризме, о чем мы говорили выше.

Илия в календарной традиции (модель Г. Вирта)

С фигурой пророка Илии исторически связываются многие дохристианские, языческие мифы, в последствии вошедшие в христианский религиозный контекст. У православных праздник пророка Илии отмечается со всеми атрибутами древнейшего солнечного культа — в частности, до самого последнего времени на севере России ему приносили в качестве жертвы быка! Кроме того, с ним связывалась гроза — молния и гром, которые уподоблялись движению огненной колесницы Илии-пророка по небу. Также он считался покровителем дождя. Библейская история совпала в данном случае с древнейшими индоевропейскими сакральными комплексами.

Герман Вирт — крупнейший исследователь изначальных сакральных парадигм так истолковывал тему Илии пророка и его праздника среди северных арийских народов. —

"Наскальные рисунки из Фоссума и могильная символика из Пука д'Агьяр изображают оленя как носителя "двух людей" или знаки

или

а также «Твимадр»

что тождественно "оленьей бороне"; это символы «Года», "деления Года". Они приобретают особое значение в связи с культовым народным обычаем, встречающемся на северо-востоке Европы — от Онежского озера до Кавказа (черкесы). Все это относится к т. н. "Ильину дню", который был связан с жертвоприношением символического животного и разделу его туши как культовой пищи ("общая трапеза"). В олонецкой губернии это действо чаще всего приходится на первое воскресение после Ильина дня, 4 августа (= 22 июля). **От Ильина дня отсчитывают начало осенне-зимней части Года, нисходящей его части.** Важную роль играет еще сохранившийся народный обычай связывать с этим днем число 6 или 12, как воспоминание о последней североатлантической традиции двенадцатимесячного года или 24-частного деления года на полумесяцы. Если жертвенным животным этого "агнчего воскресенья" часто бывал баран, — у язычников черкесов в XVII веке он крепился к крестообразному соединению шестов, — то в более ранние времена им был бык, а, согласно древнейшим преданиям, до быка в жертву приносили оленя. Эти предания указывают, что **в этот день в древности олень сам предлагал себя в жертву приближаясь к людям**. Только после того, как олень **перестал приходить**, на его место встал бык.

В какой связи находится это олонецкое предание и наскальные рисунки онежского озера с символикой скандинавских древесно-рунических календарей, мы исследуем в другом месте. Ясно лишь, что имя Сына Божьего, небесного короля в летнем солнцестоянии и после него, звучало как *il-gi, *il-ji, что дает русское слово «Илья», а в эпосе становится "Ильей Муромцем", «богатырем». Это никто иной, как стоящий на кресте середины года Сиг-Тир, с культовым праздником которого было связано жертвоприношение оленя, быка, барана и поминальная трапеза с хлебом нового урожая, а также водружение крестообразного древа.

*То, что древнейшим жертвенным животным Илии был именно олень (позже лось), подтверждает длинный рунический ряд, в котором знак *il-gi () как 15-я руна стоит в начале восьмого месяца(=август). Из древнейшего культового центра позднего каменного века североатлантической культуры это знание и соответствующая космическая символика распространились на восток, где за счет территориальной и этнической изоляции этот комплекс сохранился вплоть до сегодняшнего дня, и где ясно видна связь бога il-gi, il-ji с оленем. Также хеттская бронзовая фигурка бога Тешуба из Шернена, круг Мемеля, (остаток большого разрушенного захоронения), является доказательством древнейшей доисторической связи между Балтикой и Передней Азией, культовыми капищами хеттов, от которых израильтяне заимствовали образ "ilu Tesub", "бог Тишуп", «Тешуб», «Тисбу» вплоть до Илии Фесвитянина (Elias Teshub) "Ветхого Завета". Как "Илья Муромец" был изначально Сыном Божьим в его годовом вращении, небесным королем, который едет в своей огненной колеснице, запряженной шестеркой коней, по небу, так и фесвитянин Илия был взят Яхве на огненной колеснице, запряженной огненными конями.*

Илия, чья жизнь есть череда типичных северно-атлантических космических символов годового цикла, тесно связан с представлениями о божестве Хатти, сирийских хеттов; но с другой стороны, вся общая символика этого хеттского циклического комплекса, сопряженного к представлениями о божестве, — **"бог-колючка", "бог-шип"** с копьем (ger) или позже с каменным топором, а также знаками t-r, t-l и руной (), зимнесолнцестоянческий или весенний бог Тарку, Тарху, или хеттское наименование самого бога (Ilim, lim-is, множественное число Ilani (корень l-m, l-n), — недвусмысленно указывает на происхождение всего хеттского культа из юго-восточной Европы (поздний каменный век) и еще далее — из Балтики и североатлантического культового центра народов Thuata."

Иными словами, Вирт считает в соответствии со своей общей теорией единого (полярного) происхождения языка-культуры-

письменности-мифологии весь сюжет об Илии-пророке лишь *мифологизированной формой передачи древнего знания*, в основе которого лежали изначальные календарно-циклические и фонетико-иероглифические структуры. Таким образом, в его видении самые разнообразные символические системы, независимо от хронологии, этнологии, географии и религиозного контекста возводимы к единой парадигме, описывающей символические события, связанные с периодом священного Года, следующим за летним солнцестоянием.

Если в основе истории Илии лежит сакральный календарный комплекс, то связь его имени с «солнцем» и "Богом" является не позднейшей трактовкой изначальной истории, но общим исходным элементом для различных последующих модификаций Изначальной Традиции. Таким образом, речь идет не о позднейшем переосмыслении полуязыческими славянами, черкесами, средневековыми алхимиками, каббалистами, розенкрейцерами и т. д. исторического ветхозаветного повествования, но о разных версиях и ответвлениях единого предания, которое у северного населения Европы может быть еще более древним и чистым, нежели у древних израильтян, или даже у еще более древних хеттов.

Такой подход, поражающий своей интерпретационной убедительностью, логичностью и доказательностью, вообще игнорирует собственно богословские проблемы, связанные с Илией. Но для Вирта это осознанная позиция и продуманный выбор: он убежден, что богословские конструкции суть не что иное, как искусственные и позднейшие редакции изначального манифестационистского откровения, заложенного в природе (причем исключительно в природе доисторической Арктики!), "восполняющие забытую логику фантазийными или морализаторскими волюнтаристическими толкованиями". A propos, что особенно впечатляет у Вирта, так это убедительность разложения символических комплексов на изначальные простейшие составляющие, интерпретируемые через полярную циклически-календарную первоструктуру. Его подход удивительно напоминает каббалистический метод, интерпретирующий не только слова и высказывания, но и то, из чего слова составлены — буквы, знаки, числовые соответствия и т. д. Но Вирт, в отличие от каббалистов не считает древнееврейский язык примордиальной реальностью. Для него это лишь очень поздняя и фрагментарная редакция истинного изначального языка — языка северного полюса, лежащего в основе не просто семитских, но вообще всех языков земли.

Итак, с точки зрения виртовской "полярной каббалы", история Илии является зашифрованным повествованием о конкретном годовом календарном секторе, связанным с летним солнцестоя-

нием и, более конкретно, с периодом, прилегающим к летнему солнцестоянию со стороны осени. Поразительно, но с летним же солнцестоянием связан и Иоанн-Креститель, чей праздник приходится как раз на летнее солнцестояние (Иванов день), и чья символическая миссия в календарном цикле как бы противостоит самому Христу, Рождество которого, напротив, совпадает с зимним солнцестоянием. *"Ему предстоит расти, а мне малиться",* — говорит Иоанн-предтеча в Евангелии о Христе: от зимнего солнцеворота к летнему день свет мира пребывает, от летнего к зимнему — убывает. На календарном уровне связь Илии с Предтечей как бы дублирует их эсхатологические и богословские соотношения. Более того, поражает и такая деталь: с одной стороны, их праздники располагаются близко друг ко другу с промежутком в один месяц и символически весьма сходны (в этом проявляется их тождество — Иоанн приходит *"в духе и силе Илии"*), с другой стороны, они все же не совпадают (и отказ Иоанна-предтечи признавать себя Илией может быть понят "календарно"!).

Вирт говорит о том, что ветхозаветная история Илии представляет собой цепь культовых элементов изначального североатлантического комплекса.

Приход в Сарепту Сидонскую и встреча с вдовой на сакрально-календарном уровне означает спуск к зимнему солнцестоянию. Вдова на годовом круге символизирует зиму, нижнюю часть года.

Чудо Илии, в результате которого "мука в кадке и масло в кувшине" не убывают, связано с типичным новогоднем сакральным мотивом — «скатерти-самобранки», "волшебного котла Дагды" у кельтов и т. д. Речь идет о таинстве рождения нового года, который проходит, но не кончается, возобновляясь снова. Так же Вирт, кстати, интерпретирует и сюжет о "неопалимой купине" в видении Моисея на Синае — и это, по его мнению, явный признак нордического символизма, руна «хагель», изображающая «куст», "мировое древо", «год» или "мельничный жернов" (



). Кстати, рунические знаки «илх» () и «хагель» () во многом синонимичны (хотя «хагель» относится к весне, а «илх» к осени). Возможно, связь Моисея и Илии в христианском сюжете о преображении Господнем относятся именно к этой календарной модели. Христос (поразительно, что его имя Иисус созвучно руне ис, картинка, которая находится строго в летнем солнцестоянии!) в иконописном сюжете Преображения расположен на горе между двух других гор, на которых соответственно стоят Моисей и Илия: так руна Ис расположена между руной Хагаль и руной Илх. Причем "три горы" ("весенняя" и «осенняя» одинаковые, а средняя

«летняя» выше остальных) обозначают идеограмму всего Года, разделенного на три сектора — три aettir'a.

Оживление сына вдовы также явное указание на новогоднее оживление умершего зимой солнца.

Принесение в жертву тельца на горе Кармил — другой явный след того же символизма. Показательно, что (как мы уже отмечали) Илия совершает свое жертвоприношение *вечером*, что символически соотносится с западом и осенью. Жертвенник он строит из *двенадцати камней* (12 месяцев), и скорее всего, располагает их кругом, выкладывая календарную модель.

Вызывание огня с небес связано с идеограммой *нисходящего солнца* или осеннего света, что символизируется древним знаком sol (

ᛌ

) или sig (

ᛋ

); причем этот знак стоит рядом с Илх!

След от ноги, в виде которого появляется дождевая туча от моря — это также древний культовый момент, связанный с зимним солнцестоянием, которое изображалось в виде ступни (или ладони), причем акцент падал на пять пальцев, соответствовавших пяти великим дням — «святкам», которые добавлялись к 360 обычным дням (72 недели по пять дней). В эти пять предновогодних дней египтяне, например, праздновали рождение главных богов. Важно, что знак *стопы* уже в наскальных рисунках имеет это культовое значение; упоминание о такой форме облака в истории об Илие-пророке совершенно не случайно.

Можжевеловый куст, под которым спит Илия в пустыне — символ мирового древа, «хагаль». Поэтому именно там к нему приходит ангел. Дерево, куст — традиционное место эпифании в древнейших сакральных сюжетах. В самых архаических пластах дерево и ангел отождествляются — () хагаль изображает и дерево и шестикрылого серафима.

Путь на гору Хорив и ночевка в пещере — также архаические элементы. Пещера и гора в календарной символике североатлантического полярного культа изображались одним и тем же иероглифом — знаком ur, (

ᚢ

). Название «Хорив» также несет в себе фонетический элемент, близкий к «ur». Сравни, латинские orbis (круг), urbs (город), греческое «oros» (гора) и т. д.

Услышав голос Бога в "тихом ветре", Илия закрывает лицо милотью. Закрытие лица связано с новогодними ритуалами, и именно это сакральное действие лежит в основе происхождения куль-

товых масок.

Когда Илия встречает Елисея, тот находится рядом с 12 парами волов. Это также календарный символизм, соответствующий 24 полумесяцам. Показательно, что Елисей находится у последней пары, т. е. пребывает в последнем месяце года — перед зимним солнцестоянием. Поэтому он «плешив». Это символически соотносится со старым годом (обычный ur — картинка), тогда как новый год часто изображается в виде юноши с обильной шевелюрой (ur пылающий, "strahlende ur" —



).

Ветхий Завет уточняет, что перед вознесением на небо Илия шел с Елисеем из *Галгала*. Но это название «Галгал» изначально соотносилось с изображением годового круга из двенадцати камней (древнейший жертвенник). Позже мистически это было переосмыслено каббалистами как доктрина круговращения душ (*гилгул*), хотя изначально слово имело смысл кругообразного святилища, календаря.

Чудо Илии, совершенное у Иордана, воды которого он обращает в сушу, воспроизведение древнейшего сюжета о преодолении солнцем нижнего, зимнего рубежа, символизируемого водами или морем. Солнце движется по дну мирового океана (нижняя «водная» половина года) и проходит свой путь целым и невредимым. Одна из версий того же символизма — история о путешествии Ионы во чреве кита.

Огненная колесница (годовой круг солнца) и огненные кони (шестерка коней — по одному на каждые два месяца) явно символизируют год. Напомним, что Илия часто сближается с Энохом, "которого Бог взял", а число лет жизни Эноха показательно — 365. Он — тоже год. Оба свидетеля Апокалипсиса, в такой календарной интерпретации, символизируют цикл, год, зимний солнцеворот.

Елисей становится заместителем Илии. Он повторяет его «календарные» чудеса — проходит Иордан посуху, оживляет отрока, пророчествует о грядущем и т. д. Заметим, что само пророчество связывается символически с годовым кругом, с пониманием временного цикла как чего-то неподвижного, как пространственной модели, где все события взяты одновременно, стоит лишь зафиксировать свое внимание на том или ином секторе. Отсюда связь пророческих школ и символизма, с ними связанного, и годового календарного символизма, изначальный смысл которого в том, чтобы *увидеть временное как пространственное, а пространственное — как временное.* Видение "колес с очами", «офаним» у Иезекиля относится к этому же символизму.

Заметим, что в истории Елисея есть упоминание о медведице, разорвавшей детей, насмеявшихся над пророком. (Это место казалось скандальным христианским гностикам, — особенно Маркиону, — которые считали ветхозаветную этику, столь резко проявленную в этом эпизоде, несовместимой с моралью христианства.) Медведь — древнее животное, символизирующее солнцеворот, отсюда культовый обычай водить медведей на святки. Дети — месяцы года, которые гибнут по мере приближения к сердцу зимы. Илия, со своей стороны, выполнял аналогичный с символической точки зрения ритуал, поочередно убивая по пятидесяти стражников, посылаемых к нему царь Охозия.

Календарный символизм Илии объясняет и его связь с последними временами — с космическим Новым Годом, с мистерией тотального обновления.

Все это слишком убедительно и стройно, слишком доказательно, чтобы списать на совпадения или натяжки. В принципе, весь Ветхий Завет мог бы быть интерпретирован именно в таком ключе, и у Германа Вирта, действительно, имелась подобная книга, называвшаяся «Palestinabuch», которая, однако, пропала при очень загадочных обстоятельствах. Но не ставя под сомнение непрерывность сакральной модели, стоящей за всеми этими сюжетами, сводимыми к культово-календарному священному кругу, и полностью признавая справедливость такого метода для вычленения структуры *священного языка*, мы полагаем, что все это не отменяет (как возможно считал сам Вирт) метафизики и инициатических доктрин, которые могут приобретать *различные* формы в зависимости от того, *каким* образом интерпретируется Священный Круг, изначальный иероглиф бытия.

Вирт дает все основания для прояснения функции "Илии космического", но существует еще "Илия метафизический" или "Илия инициатический", и эта реальность требует особого подхода, хотя сакрально-календарная интерпретация помогает связать между собой многие непонятные без этого моменты.

"Орден Илии" и новая парадигма заговора

Последние соображения, которые нам представляются интересными в связи с загадочной фигурой Илии-пророка, относятся к конспирологической схеме, формулировке которой мы посвятили уже не одну сотню страниц, но которая постоянно уточняется и трансформируется по мере того, как нам открываются все новые и новые исторические обстоятельства, богословские аргументы, инициатические свидетельства и идеологические факторы. Тот «заговор», который нас интересует, относится к сфере пограничной между богословскими формулировками, геополи-

тическими факторами, социальными и классовыми интересами, национальными целями. Поэтому существует взаимосвязь между всеми уровнями этой модели, а новые данные исследования в одной области неминуемо влекут за собой коррекцию как всей модели, так и иных концептуальных пластов, на первый взгляд весьма далеких. Так рассмотрение проблему "Ордена Илии" вплотную подвело нас к новой версии парадигматической формулы конспирологии, которую мы начали разрабатывать с текста "Метафизические корни политических идеологий".

Чтобы конспирологическая формула "Ордена Илии" была более понятной, напомним предшествующие версии в их хронологической последовательности.

В статье "Метафизические корни политических идеологий", написанной в 199 году, мы предложили модель из трех полюсов. С одной стороны, «полярно-райское» мировоззрение. В центре его — божественный субъект, на периферии — тотально сакрализированная среда, рай. На противоположном полюсе — идеология "живой материи", бессубъектная, оргиастическая реальность анархически-свободной субстанции. Между ними — идеология «Творец-творение», т. е. полноценный и законченный креационизм. Для удобства можно представить это как три точки отрезка.

На следующем этапе рефлексии мы обнаружили, что две крайности, вычлененные нами, представляются антагонистическими только в плоскостном видении. Стоит только согнуть отрезок в дугу, стремящуюся к окружности, мы замечаем насколько сходны между собой полюса. Иными словами, оппозиция субъектный манифестационизм — объектный манифестационизм, или абсолютный идеализм — абсолютный материализм была распознана нами как неглавная и второстепенная. Оба «манифестационизма» оказались во многих отношениях гораздо ближе друг к другу, нежели к тому, что находилось между ними — т. е. к креационистской версии «Творец-творение». "Живая материя" в ее хаотическом противостоянии жесткой конструкции «Творец-творение» в случае даже относительного успеха убеждалась в необходимости центрального субъекта, т. е. кристализирующего центра вопреки своей изначальной эгалитаристской и анархической ориентации. С другой стороны, "полярно-райская идеология" для своего утверждения на месте идеологии «Творец-творение» предполагала фазу хаоса, т. е. выпускания на поверхность «угнетенной» отчужденными и нерадикальными формами порядка "живой материи". Так постепенно вызрела модель, изложенная в "Крестовом походе солнца".

Теперь мы перешли от тройной схеме к двойной. — Манифестационизм против креационизма, или солнечная парадигма

против лунной. Дуга замкнулась, «полярно-райский» комплекс сплавился с комплексом "живой материи" в общем противостоянии концепции «Творец-творение». Снова мы получили отрезок. Но теперь из двух полюсов. С одной стороны манифестационизм (всех типов) с другой стороны креационизм.

Далее хронологически и концептуально следует книга "Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм)". Здесь при ближайшем рассмотрении православной догматики мы явственно обнаружили серьезнейшее догматическое препятствие для того, чтобы окончательно остановиться на формуле "Крестового похода солнца". Хотя александрийская богословская школа, отцы-каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, и особенно некоторые не совсем православные авторы (Ориген, Евагрий Понтийский и т. д.), т. е. традиция православного «платонизма» давали некоторые основания причислить их к солнечной линии манифестационизма, но основополагающие нормы православного богословия не позволяли сделать однозначного радикального вывода, и явно указывали на какое-то иное метафизическое решение. Не случайно наиболее манифестационистская версия христианства — монофизитство (позже монофелитство) — были последовательно отвергнуты Православием, причем в борьбе с монофелитством ярко проявил себя такой замечательный православный метафизик, созерцатель и эзотерик как преподобный Максим Проповедник. Иными словами, фраза апостола Павла — "нет ни иудея, ни эллина" не позволяла рассмотреть христианство как особую версию эллинской метафизики, наложенной на иудейский контекст, т. е. как что-то напоминающие учение Филона Александрийского.

В "Метафизике Благой Вести" мы окончательно убедились, что Православие это — "ни креационизм, ни манифестационизм". Это совершенно особая, дополнительная метафизическая картина, в которой оба подхода сосуществуют в особом уникальном соотношении. Следовательно, это самостоятельный полюс.

В данном исследовании об "Ордене Илии" становится ясным в каком соотношении находятся эти три реальности — манифестационизм и креационизм из модели "Крестового похода солнца" плюс Православная доктрина и ее строгое "нет ни иудея, ни эллина". На отрезке — манифестационизм — креационизм появляется средняя точка, это — метафизика Православия.

Что такое в данной модели "Орден Илии"?

Он представляет собой сочетание крайностей дуальной модели иудеи — эллины. Иными словами, "Орден Илии" это наложение последовательно иудейской перспективы на перспективу последовательно эллинскую. Но при этом речь идет не о православном

"ни иудея, ни эллина", но о неправославном "есть и иудей, и эллин". Разница на первый взгляд может показаться незначительной, но на само деле она огромна. В ней проявляется бездонное метафизическое отличие между духовностью христианского Запада и духовностью христианского Востока. В "Ордене Илии" креационизм и манифестационизм складываются, но эта процедура противоположна по сути православному христианскому синтезу.

Крайности снова совпали в противостоянии центру. Отрезок из двухполюсного стал трехполюсным и снова изогнулся в дугу.

"Орден Илии" против Восточной Церкви. Против Православия. Против тринитарной метафизики и Символа Веры. Нашей Веры.

МЫ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕДНИХ ВРЕМЕН

Подготовка к последнему событию

Никто не знает этого дня, даже ангелы небесные, не то что мы. Но знаки его слишком явно разбросаны повсюду. Кажется, что больше и ждать незачем, что вот-вот придет страшный миг, последняя тайна беззакония откроется и все кончено. А затем и такой долгожданный, такой томительно чаемый миг Славы Господней... Помните торжественные слова Псалтыри: “Входит Царь Славы. Кто есть сей Царь Славы?”

Но Творцу виднее, когда совершаться предначертанному в точности — не прообразовательно, но совершенно и безотзывно.

Ясно одно — наступит это скоро. Очень, очень скоро. И нам нельзя страдательно дремать в преддверии столь важного события. Кроме того, исключительный сейчас момент, чтобы заново поставить многие вопросы, тревожившие людей и ранее. Две тысячи лет ждало человечество предначертанной секунды, когда время столкнется с вечностью, а тварный мир — с его нетварной причиной, с его “скрытой частью”. Это называют “последним деянием Святого Духа”, обнаружением его домостроительной тайны в истории.

Со всех сторон и во всех формах дуют на нас ветры Конца Времен, пугая, пригибая к земле, но и вселяя чудную радость — вот-вот все разрешится, объяснится, будет взвешено, исчислено и посчитано на последнем суде Того, Кто не ошибается и не может отклониться от Истины, будучи ее полнотой.

Ожидание и подготовка к такому событию не должны быть чисто пассивными. Откуда мы взяли, что в последние времена не остается пространства для деяния и свидетельствования, вопрошания, обращенного к небесам и утверждения, направленного к земле? Это неподъемно и устрашает, силы князя мира сего огром-

ны, а наши ряды смятенны и малочисленны как никогда, но это еще не достаточное основание для того, чтобы опустить руки. И предки наши в тяжелые времена попадали в страшные ситуации. А сколько вынесли первые православные мученики и праведники, и говорить не приходится! Вынесли, но не отступили, не сломились, не покорились давящей воле “здравого рассудка”.

А мы?

Актуальность “экклесеологии”

Владимир Лосский совершенно правильно заметил, что каждая эпоха христианской истории имеет в центре богословского внимания отдельный аспект учения, который выясняется и уточняется в окормляемых Духом Святым церковных обсуждениях. И не менее прав он в том, что на настоящем этапе в центре богословского внимания должна стоять “экклесеология”, учение о духовном таинственном содержании земных путей Церкви Христовой. Можно было бы добавить, что на первый план выходят также вопросы христианской эсхатологии, проблемы православного взгляда на содержание пророчеств “Откровения святого Иоанна Богослова”, на смысл Конец Света. Но в строго богословском плане такое добавление излишне, так как все православное учение и есть расширенная эсхатология — и Первое и Второе Пришествия Господа нашего Исуса Христа прилегают практически вплотную к точке Конца Времен, хотя Первое Пришествие несколько предваряет Второе. Для неправославного сознания две тысячи лет никак не “несколько”, но для христианина — иной счет, иное время. Тем более, для небесных миров, где столетие людей равно ангельскому дню. Экклесеология, учение о Церкви, как и все в христианстве есть часть эсхатологии. Но в данном случае она связана с православным пониманием истории и ее важнейших существеннейших сторон.

В православной экклесеологии есть несколько ключевых дат и расположенных между ними периодов, имеющих поворотный духовный смысл. Чтобы правильно наметить нашу перспективу понимания экклесиологии, необходимо назвать эти основные точки.

Первый период истории Новозаветной Церкви (от Пятидесятницы до Константина)

Церковь началась с Пятидесятницы, с момента схождения Духа Святаго на апостолов в виде языков пламени через 50 дней после Светлого Христова Воскресения и через 10 дней после его Вознесения. Тогда по обещанию Спаса был послан к людям Утешитель, Параклит, Святой Дух, “совершительная причина”, которым была

утверждена Святая Святых церковного православного тайнодействия. Это — день рождения Новозаветной Церкви Христовой. Единой, Святой, Соборной и Апостольской. С момента этого благодатного нисхождения Утешителя начинается развертывание новозаветной экклесеологии, домостроительства Святаго Духа в истории, на ее заключительном этапе. Это — 33-й год от Рождества Христова.

Первый период, следующий сразу за Пятидесятницей, длится от времен апостольских до императора Константина, до появления в небе Креста перед решающей битвой (“Hoc vince”), до воцерковления Римской Империи, до становления ее Православным Царством. Ключевой датой является 313 год — год издания миланского эдикта. Справедливости ради надо заметить, что и первые христиане относились к Империи с особым благоговейным чувством, пророчески провидя ее грядущее воцерковление. С этим связано древне христианское учение о миссии потомков Иафета, которым было суждено заложить основу Вселенского Царства, в котором воплотится Спаситель и которое со временем станет вместилищем Его Церкви. Она часто называется “учением о четырех царствах”. Первое из них — Вавилонское, второе — Мидо-Персидское, третье — Греческое (особенно держава Александра Великого), последнее четвертое — Римское. Отсюда особое значение Рима в христианской эсхатологии. Существует, правда, иная версия аналогичного учения, где речь идет о семи “праведных” царствах. За падением последнего из них должно начаться “восьмое”, неправедное царство — царство антихриста. Это последнее праведное царство — седьмое — берет свое начало с Константина Великого.

Из этого раннехристианского представления о “последнем царстве” явствует все колоссальное значение проповеди Евангелия “языкам”, “эллинам”, ее эсхатологический домостроительный смысл. Но все же на протяжении первых веков, когда Церковь существовала вплотную с миром, еще не принявшим Благой Вести и остававшимся под бремен иных могуществ, христиане пребывали в глубоком противоречии с самой сутью окружающей реальности, взятой и в общественном, государственном, и в естественном, природном смысле. Церковь первых веков была только Церковью, кораблем спасения в мутных волнах реальности, все еще подъяремной “князю мира сего”. Этот первый экклесеологический этап отличался особыми характеристиками, особой этикой сообщения с миром, и более того — особой онтологией, особым подходом к двум резко различным реальностям — реальности самой Христианской Церкви, с одной стороны, и реальности языческой Империи, с другой. В Церкви пребывало нетварное

Присутствие Духа Святаго, а в евхаристии и самого Исуса Христа, Сына Божьего. Реальность Церкви была качественно сопряжена с нетварным миром, изъята из под ярма закона, отделявшего тварное от нетварного до Христа и вне Его Церкви после Христа. И сами христиане были сущностно иными ("новыми") людьми, причастными особой экклесеологической антропологии — в отличие от единождырожденных язычников или иудеев, они были рождены дважды — второй раз "свыше" через благодатное таинство Святого Крещения. Следует особенно подчеркнуть мистический смысл термина "новый" в православном учении. Он очень важен для понимания таких реальностей как "новый человек" (применительно к христианину), "Новый Завет" (применительно к Евангелию), "новое упование" (применительно к христианской вере). Понятие "новое" в церковном смысле означало отнюдь не временную хронологическую последовательность, смену систем или религиозных форм. "Новое" в христианстве — понятие глубоко онтологическое. Оно характеризует особый внутрицерковный модус бытия, который в отличие от трагической и неснимаемой разлуки Творца и твари в Ветхом Завете, равно как и в отличие от ложной, унизительной для Божества близости между ними в язычестве, основан на благодатном пути волевого обожения твари, который открыл своей жертвой Сын Божий. "Новым" называется человек, в которого благодатно вселено семя причастия к Божеству. А под "новой жизнью", основанной на "Новом Завете", подразумевается поэтапное осуществление "обожения".

Вне Церкви Христовой довлеют иные законы и возможности, совокупно определяемые как "ветхие". Там сохраняются "ветхие" нормы, пребывает "ветхий человек" и "ветхий мир". Причем по сравнению с благодатью "новой жизни" в Церкви эта инерциальная "ветхость", упорство в привязанности к безблагодатной реальности приобретают особенно зловещий смысл. Если до Христа "ветхость" была печальным уделом всех, то после Христа — это уже волевое решение, которое отныне следует оценивать в совершенно иной этической и онтологической шкале координат. На этом положении основывается православное учение об антихристе, той фигуре, к которой тянутся все нити мировой "ветхости" после Христа. И в этом смысле, именно антихрист является главным врагом "нового", понятого в православном спасительном церковном смысле.

Между двумя реальностями — церковной и нецерковной, "новой" и "ветхой" (ветхость означает язычество, особенно в его политическом, имперском аспекте и иудейство в религиозном аспекте) — на первом экклесеологическом этапе не было никакой промежуточной инстанции. Они были противопоставлены друг

другу, но сосуществовали, не смешиваясь. Однако, возможно, именно учение о грядущем (по отношению к первым христианам) воцерковлении Царства, о Тысячелетнем Царстве, во время которого сатана будет скован и ограничен в действиях, делало противопоставление изначальной Церкви Римской Империи не столь острым. Отсюда и необъяснимая иначе лояльность первых христиан к имперским законам и самой римской государственности. Христиане отказывались лишь от религиозной стороны языческого Рима, и были в этом бескомпромиссны. Не случайно именно христиане отличались особой доблестью в римских легионах — для них смерть была далеко не концом, а мученический венец считался бесценным даром. Бог христиан победил смерть. Далее врата были открыты всем верным.

Второй период (“катехон” и Православная Империя)

Второй экклесеологический этап начался с Константина Великого. Его миланский эдикт и все последующее — вплоть до основания Нового Рима, Византии — было подтверждением эсхатологических предсказаний относительно “катехона”, “удерживающего”, под которым уже первые христиане понимали Римское Царство и самого Царя, Кесаря. Начиная с этого момента между Церковью и миром сим появляется особая посредующая реальность — Православная Империя, основанная на симфонии властей, где политическая власть гармонично сочеталась с основной устремленностью церковного домостроительства.

Здесь мы подходим к ключевому понятию экклесеологии — к понятию “онтологии и антропологии империи”, к их эсхатологическому смыслу. В Православном Царстве возникла принципиально новая реальность, чем та, которая существовала в три предшествующие столетия. Здесь между кораблем Церкви, как реальностью, напрямую сопряженной с нетварным, предвечным Божеством, и уделом “князя мира сего”, “дьявола”, где продолжали действовать ветхие законы, отягчающиеся от века к веку механизмы грехопадения, появилась промежуточная область, в пределах которой и в природе и в обществе существовала некоторая особая благодатная свобода, принципиальная защищенность от полновластия дьявола, изъятие из-под его власти. Именно эта промежуточная реальность и была “катехоном”, “удерживающим”, тем таинственным препятствием, которое не давало сыну погибели, антихристу утвердить полноту своего господства над всем миром.

Во втором послании к Фессалоникийцам святой апостол Павел писал о “катехоне”: “Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удержива-

ющий теперь, — и тогда откроется беззаконник". "Удерживающий теперь", по-гречески "катехон", толковался преданием как Православный Царь и Православное Царство. Природа реальности, заключенной в границы Православного Царства, была сущностно иной, нежели за его пределами. Это касалось как физики, так и социологии, как качества человеческого естества, так и природных явлений. Социально это выражалось в благодатности симфонического устройства. Мистически — в возможности катафатического богословия, т. е в возможности через рассмотрение Божьего творения (но в рамках Империи!) приблизиться к пониманию самого Творца. "Катехон" и был обещанным "тысячелетним царством", в течение которого и в границах которого власть сатаны была временно урезана. Хотя и неокончательно (как явствует из текста Апокалипсиса).

Тысяча лет этого имперского, "удержательного" периода экклесеологии точно соответствует Византии. Новый Рим был основан как отправной пункт "тысячелетнего царства", и весь имперский византийский цикл длился как раз приблизительно тысячу лет. Причем важно, что на протяжении этой тысячи лет экклесеологический акцент падал именно на сохранение особой политико-социальной системы, природа которой была сама по себе домостроительным эсхатологическим таинством, непосредственно связанным с отдалением "прихода антихриста". "Антихрист" должен был последовать за "тысячелетним царством", а не предшествовать ему, хотя в определенном смысле до Константина власть у дьявола была гораздо более объемной. Окончательный (или почти окончательный, как мы увидим ниже) его приход после "тысячелетнего царства" должен был быть в некотором смысле "возвратом". Это замечание снимает видимое противоречие между отождествлением с антихристом Нерона или Калигулы у первых христиан и ожиданием его прихода в будущем.

Онтология и антропология империи представляют собой промыслительное расширение параметров "нового бытия" на максимально возможный в эсхатологической ситуации космическо-социальный. "Новым" вместе в воцерковлением империи и при наличии "катехона" становится огромный бытийный пласт, намного превышающий то, что до Константина понималось под Церковью. Возможность обожения и спасения открывается на всем пространстве Царства, для всех разумных и неразумных существ, ее населяющих. Литургией, "общим делом" становится все бытие, всякое действие, всякое — даже самое незначительное — событие. При этом в отличие от языческого понимания "Священной Империи", речь идет о задании, о возможности, о волевом аспекте, о пути. Факт экуменического имперского онтологи-

ческого оглашения означает, что “много званных”. Но еще не означает, что “избранных” столь же много. Отсюда вытекает выделение активного характера “имперской антропологии”. Благодать, распространенная на огромные просторы, является “насаждением возможности”, побуждением к христианскому литургическому и социально-государственному одновременно подвижничеству. Это особая форма сакрализации, отличная и от иудейского теократического пессимизма в отношении “царства” и от “эллинского” платонического оптимизма относительно заведомой “божественности” империи. Православная имперская онтология представляет собой именно активное всеобщее действие по реализации семян благодати, которыми промыслительно засеяны все просторы Империи. Воцерковление Империи подразумевает совершенность и завершенность посева. Но вопрос о всходах, взращивании их остается открытым и зависит от волевой, коллективной, соборной, литургической деятельности, от общенародного подвижничества.

Первые знаки апостасии

Этот второй экклесеологический период, проходивший под знаком Империи и симфонии властей, под знаком “катехона” сам по себе неоднороден. Уже почти в самом начале от единой Римской Империи, имеющей своей священной осью Константинополь, откалывается в политическом смысле Запад, включая и первый Рим. Между западной и восточной половинами христианского мира возникает неравновесное соотношение. Не только политическое, но что самое важное, онтологическое и антропологическое. Византийская онтология является полноценно имперской, тогда как на Западе постепенно складывается иная, дисгармоничная картина, в которой промежуточный имперский элемент либо размыт, либо искажен, либо вообще отсутствует. Это значит, что начинают складываться такие условия, которые отличаются от “тотальной засеянности” и государственной всеобщей литургичности, свойственных подлинному Православному Царству. Начинают появляться или проявляться онтологические и антропологические островки, на которых из-под экуменической благодати проступают “ветхие” законы. Это можно назвать зачатками “десакрализации”, но понятой в сугубо христианском смысле. Данное явление сопровождается распылением литургического единства, распадением соборной, коллективной реальности спасения, которая была нормой и законом православной имперской онтологии и антропологии.

Сохранение православного единства Церкви, сохранение самой Византией статуса единой и неделимой эсхатологической

державы в отчасти исправляет эту ситуацию, компенсирует явный крен христианского Запада в сторону апостасии, отступничества, выхода за рамки истинной Веры и истинного христианского Православия. Но определенные тревожные черты можно увидеть в западно-христианской экклесеологии очень рано. Эти черты заметны в усилении "индивидуальных" мотивов в западном богословии, а также в искажении спасительных пропорций между светской властью и духовным владычеством. Это искажение протекает одновременно в двух направлениях — с одной стороны на Западе вводится ложное учение об строгой иерархии апостолов, что приводит к утверждению преимущества Пап и к своего рода теократии, с другой стороны, неправомочно усиливается феодальная власть отдельных светских князей, претензии которых на самостоятельность и самовластие восстанавливает в некоторой степени языческие принципы. Изменения в религиозном и светском укладе на Западе отражают и усугубляют одновременно глубинные процессы онтологической и антропологической мутации. Мало-помалу на Западе складывается особый тип бытия и особый тип человека — "человека индивидуального", претендующего на автономность и суверенность, ослабившего или вообще порвавшего связи с литургической стихией домостроительного общего делания. От православного учения о "личном спасении", которое связано с волевым характером реализации благодати, Запад переходит к концепции "индивидуального спасения", что ставит эту проблему вне общего соборного контекста "нового бытия", воплощенного в христианском Царстве. В некотором смысле это означает возврат к доимперским, доконстантиновским формам существования Церкви, но такой возврат означает в данном контексте самую настоящую "апостасию", "отпадение", дерзкое небрежение промыслительной благодатью, выразившейся в "тысячелетнем царстве" Византии.

Находясь с подлинно православной Византией в инаковых онтологических условиях, мало по пало Ветхий Рим приходит к собственной экклесеологической формулировке, которая, внешне оставаясь христианской, резко отходит от пропорций изначального православного учения о "катехоне", от провиденциального эсхатологически нагруженного соотношения мирской власти и духовного владычества.

Великая схизма

Окончательно это проявляется в великой схизме (1054 г.), когда латинство отпадает от подлинного христианства, настаивает на неправомочном административном главенстве Римской кафедры над всеми иными христианскими иерархами Востока и Запа-

да, окончательно закрепляет в Символе Веры более ранние и крайне сомнительные, с богословской точки зрения, нововведения (Filioque), утверждает еретическое учение о “чистилище”.

Вопрос о “чистилище” показателен, и напрямую связан с нашей основной темой. Мало того, что упоминания о “чистилище” нет у святых отцов, и следовательно, введение этой категории не подкреплено авторитетом Предания. “Чистилище” является в представлении латинян посмертной реальностью, промежуточной между раем и адом, которая служит для того, чтобы очистить мелкие незначительные прегрешения у покойников, не достойных рая, но не столь согрешивших, чтобы заслужить ад. В некотором смысле “чистилище” — это продолжение нашего земного мира. Но православные совершенно справедливо убеждены, что все события, помещаемые католиками в “чистилище”, имеют место уже при земной жизни, и что тонкая сфера, описываемая под этим названием, есть ничто иное как одно из измерений обычного земного бытия, хотя и связанного с его невидимой стороной. Иными словами, земная реальность в понимании православных уже включает в себя “чистилище” в качестве одного из измерений обычной жизни. Латиняне же имеют об этой земной жизни гораздо более суженное, рационализированное, “десакрализованное” представление и на этом основании помещают тонкое измерение в посмертные сферы. Это является очень выразительным примером онтологического значения “великой схизмы”. — Православные и “католики” имели дело с разными мирами, с двумя реальностями, устроенными различно. “Католический мир” отрезал “чистилищное” измерение от земного бытия, умалил качественный состав мира и человека. Это утраченное, вынесенное в посмертные сферы измерение имеет самое непосредственное отношение к качеству имперской онтологии. Несколько огрубляя эту деликатную тему, можно сказать, что католическое представление о земной жизни есть “имперская онтология” минус “чистилище”, как ее субтильное измерение.

Необходимо рассматривать раскол церквей в XI веке не как разделение единого организма на две приблизительно равные половины, а как отпадение от единого — и продолжающего оставаться таковым (т. е единым и цельным) — организма порченной части, заявившей не просто о своей равнозначности здоровому целому, но и о своем полном превосходстве над ним. На самом деле, раскол XI века был подтверждением окончательного отступничества Запада, его отпадением от единой христианской Церкви, его превращением в некое новое религиозное образование, именуемое (также неправомочно) “католичеством”, т. е. “всецелым”. Настоящей кафолической (т. е. всецелой) Церковью остава-

лась только и исключительно Православная Церковь, и неудивительно, что четвертый крестовый поход был предпринят Западом именно против Византии. Тогда крестоносцы кощунственно осквернили величайшие христианские святыни и установили на время на православном Востоке политическую и религиозную диктатуру "впавшего в ересь Запада". Показательна и география этого события, происшедшего во второй половине "константинопольского" экклесеологического цикла. Западная Церковь вернулась, в каком-то смысле, к первому Риму, к тому состоянию, когда Империя еще не была воцерковлена, еще не приобрела особой спасительной онтологии, начавшейся с эпохи Константина Великого.

Мы настойчиво подчеркиваем онтологический и эсхатологический смысл отпадения Рима от Православия потому, что в дальнейшей истории земной Церкви все связанное с "латинством" будет носить зловещий оттенок апостасии и явную печать антихриста.

Это проявляется наглядно в моменте, завершающем "византийский цикл" экклесеологии, в трагическом падении Константинополя.

Отход "катехона"

1453 год — точная дата конца "тысячелетнего царства".

Константинополь взят турками, Византийская Империя пала. По всем характерным признакам обнаруживается трагический эсхатологический факт: "держащий" теперь "взят от среды", и дороги приходу "сына погибели" открыты. И следует это в скором времени после подписании Флорентийской Унии, т. е. после признания византийской Церковью и самим императором сущностной правоты "латинян". (Фатальной Флорентийской Унии предшествовала Лионская Уния, а также значительное духовное вырождение греков, которое чаще всего было сопряжено с податливостью ко влияниям, идущим с Запада; огромный вред византизму нанес период прямой оккупации Византии латинянами в следствии четвертого крестового похода — именно с этой даты начинаются в Византии разрушительные процессы развития "феодализма", политико-социальной формы, чуждой истинному православному учению и навязанному крестоносцами. Не исключено, что переходом к троеперстию греки обязаны именно этим "западническим", "папским" тенденциям, хотя этот вопрос еще не получил окончательного исторического решения).

Как бы то ни было, в экклесеологическом и эсхатологическом смысле обнаруживается прямая связь между отступлением от строгого учения Православия самим Константинополем, причем

в пользу той реальности, которая однозначно связывается у православных с антихристом, и политическим падением Восточной Римской Империи, с символическим попранием ногой неверных ее святынь. Византийские сторонники унии с Римом отказались, в сущности, именно от “катехона”, от особенности “имперской онтологии”, и в скором времени “держащий”, Василевс был, действительно, “взят от среды” вместе с политической и религиозной независимостью огромного православного Государства.

На этом заканчивается второй экклесеологический период.

Точнее, почти заканчивается.

Последний Рим

В определенной своей форме “православная имперская онтология” перемещается на Север, передается затерянному в евразийских просторах Московскому Царству. Здесь после конца Византии обнаруживаются все составляющие полноценного православного имперского мира, изъятого до времени из-под темных законов реальности, пораженной апостасией. Византия падает и отступает, но поднимается Новая Византия, Третий, последний Рим. Это — новое (и последнее, “четвертому не быти”) явление “катехона” в его самом православном понимании, как прямого наследия “имперского экклесиологического периода”. “Тысячелетнее царство” промыслительно продлевается в Третьем Риме, где сохраняются все основополагающие догматические пропорции подлинной Веры в сочетании с политической независимостью, симфоническим соотношением между духовным владычеством и светской властью. Московское Царство — как исполнение пророчеств об особой богоизбранности русского народа и русского Государя, содержавшихся еще в “Слове о законе и благодати” митрополита Иллариона, и получивших свое развитие в “Повести о белом клобуке” времен новгородского архиепископа св. Геннадия и св. Иосифа Волоцкого, а окончательно закрепленных в учении псковского старца Филофея о “Москве-Третьем Риме” — в полной мере принимает на себя эсхатологическую и экклесеологическую миссию Византии. Русь становится Святой в самом прямом смысле, т. е. обладающей исключительной реальностью, которая распространяется и на природу, и на общество, и на онтологию, и на антропологию. Богоизбранность русского народа как народа Третьего Рима ложится в основу особой национально-религиозной антропологии, нигде не выраженной в четких формулах, но ощущавшейся всеми. Многие положения этого учения о “московской онтологии” косвенно содержатся в пунктах Стоглавого собора, закрепившего своим авторитетом московский экклесеологический период Православия.

Важно заметить, что новая роль Москвы и Русской Церкви не отменяла значения Константинопольского патриарха в чисто религиозных вопросах, но в деле “эсхатологии” и “имперской онтологии” (а это не могло не затрагивать и церковных вопросов) греческий патриарх явно утратил свое решающее значение, оправданное ранее всем весом домостроительной миссии Византии до уклонения самих греков в Унию и победы агарян (турок).

“Тысяча лет” второго экклесеологического периода — имперского периода — имела таким образом промыслительное приращение в двухсотлетнем периоде Святой Руси (1453–1656).

Пути же латинства давно уклонились от Православия и говорить об “имперской онтологии” здесь было бессмысленно.

Катастрофа

Конец московского периода означает конец милосердного добавления срока к эсхатологическому тысячелетию. На этот момент приходится русский раскол, смысл которого и заключался в страстотерпном свидетельствовании староверами катастрофической природы реформ, начиная с Никоновской справы до ужасного финала на соборе 1666-67 годов, где официальная церковь формально анафематствовала эсхатологическое учение о Москве-Третьем Риме, о домостроительной богоизбранности Московского Царства, сравняло пункты Стоглава с прахом, предало поруганию русские церковные обряды, которые по мнению русских людей и были внешним ритуальным выражением святости Руси, ее приверженности непорченной, изначальной Вере Христовой. Восточные патриархи, санкционировавшие и вдохновившие такие нововведения, возможно, руководствовались спецификой своей собственной экклесеологической позиции. Ранее связав “имперскую онтологию” исключительно со Вторым Римом и утратив ее вместе с военно-политическим крахом Константинополя, греки перенесли свой собственный катастрофический, уже постимперский, посткатехонический опыт и на саму Русь, отвергнув даже возможность того, что там могли в полной мере сохраниться те условия, которые существовали в ранее в самой Византии. Отсюда и высокомерное презрение к русскому обряду, который, как сегодня убедительно доказали беспристрастные историки этого вопроса, был полноценным и совершенно неискаженным продолжением самой византийской православной традиции, застывшей, однако, у нас в тот момент, когда Константинополь пошел на предательскую унию, а позже пал. Русский обряд, анафематствованный реформаторами рокового собора 1966-67, был архаической формой византийского обряда и ничем иным (это был в основе своей древний Студийский устав, наиболее рас-

пространенный в Византии, с некоторыми добавлениями Иерусалимского устава, тогда как в греческой церкви к XVII веку Иерусалимский устав полностью вытеснил Студийский). А староверческая убежденность в его превосходстве над новогреческой формой также была совершенно оправдана эсхатологическим учением о “катехоне” и о духовной порче греческой традиции, утратившей свое “хилиастическое” качество.

Страстная реакция староверов на реформы Никона, вплоть до самых радикальных форм (гари), была обусловлена глубоким и естественным ощущением соучастия всего русского народа и Русской Церкви именно во втором экклесеологическом периоде Православия, пронзительным осознанием онтологических и антропологических последствий отказа от полноценной миссии Руси как “удерживающего”. Отсюда совершенно справедливые ожидания прихода антихриста.

Третий период (последние времена)

Теперь уже во всем мире (кроме таинственного “Беловодского царства”, не существующего на обычных географических картах, где, по мнению старообрядцев, еще сохранилась подлинная непорченая иерархия, т. е. “имперская онтология”) совершился переход к новому экклесеологическому периоду — третьему. Церковь здесь снова, почти как во времена первых христиан, оказалась в безблагодатном мире, подчиненном свинцовой пяте “князя мира сего”. Промежуточная реальность имперского хилиазма исчезла. Между Церковью и миром вновь разверзлась пропасть.

Важно заметить, при этом, что помимо сходства между доимперской и послеимперской Церковью есть и существенные различия. В первом случае Римское Царство еще не стало Православным, еще не приняло миссии “держащего”. Во втором случае Царство уже не являлось полноценным, уже не исполняло этой роли. Между “еще” и “уже” проходит линия онтологического разлома. Когда нечто не подверглось преображающему воздействию, но ему суждено подвергнуться ему — это одно дело. Здесь внутренне зреют праведные пути, хотя внешнее может быть греховным. Это — “еще не”. “Уже не” означает, что положительное и праведное перестало быть таковым по существу, что оно остается им только внешне, а содержание безвозвратно испорчено. Фасад остается святым, внутри же громоздится апостасия. “Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?”

Третий экклесеологический период ставит проблему соотношения Церкви и мира в новом свете, и этому нет адекватных аналогий в предшествующие эпохи. И здесь мы сталкиваемся с невероятно нагруженным духовным содержанием вопросом: мо-

жет ли в этот период (в период “уже не”) сама Церковь — которая в определенных аспектах подлежит страшному лаодикийскому приговору (“не холоден, ни горяч, но тепл”) — широкомасштабно, соборно и единодушно дать общую экклесеологическую картину этого начавшегося страшного цикла, однозначно расставить в нем акценты, беспристрастно оценить позиции всех сил и направлений, продолжающих причислять себя к христианству? И какова будет обоснованность такой гипотетической экклесеологии, коль скоро по определению значительная часть (а точнее, большинство) христианских церквей глубоко затронуты в земном, историческом смысле катастрофическими последствиями утраты “имперской онтологии”?

Важно сказать несколько слов о том, каковы онтологические последствия такой утраты. Речь идет об исчезновении, сокрытии той “новой жизни”, которая составляла сущность имперской реальности, ее литургическое, соборное, коллективное действие, направленное к обожению и имеющее в качестве опоры преображенные стихии. Отныне “новая жизнь” становится не нормой, но исключением, преображенность мира в Святом Царстве сворачивается как горящие небеса апокалипсиса и переходит в ведение отдельных фрагментарных частей. На этом основаны многочисленные старообрядческие легенды, что “где-то в мире сохранились заповедные места, в которых осталась неповрежденной истинная православная иерархия”. Это “где-то” имеет колоссальный онтологический смысл. Подлинная имперская реальность из повседневного существования уходит в область мифов и легенд, становится труднодоступной, исключительной, из категории данности переходит к категории задания. Теперь не само спасение и “обожение”, “святость” становятся “заданием”, но только еще предпосылки к такой возможности. И чем трагичнее и катастрофичнее понимание необратимости и апокалиптической нагрузки этого события — тем глубже и подлинней вера, яснее понимание экклесеологической проблематики Церкви, полнее и истинней богословский порыв.

Цивилизация антихриста

Проблема того мира, который начинается за пределом Церкви, а во второй экклесеологический период за пределом Православного царства, и является строго говоря “проблемой антихриста”. Антихрист стоит на противоположном полюсе от церковного домостроительства, разворачивающегося между точками Первого и Второго Пришествий Господа нашего. Следовательно, мир приобретает здесь особое качество. “Мир сей”, активно не принявший Благой Вести и спасительной Истины, становится строго

отрицательной категорией. Он не просто еще не воцерковлен, т. е. как бы пребывает в неведении относительно Благой Вести, он уже антицерковен. Поэтому он и сопрягается напрямую с антихристом, а дьявол именуется “князем мира сего”.

Антихрист провоцирует гонения на первых христиан. Он подвигает еретиков отколоться от Церкви. Он прямо стоит за отпадением Запада (латинства) от Православия. Он приводит Константинополь к краху. Он способствует русской катастрофе 1666-67 годов. Далее он воцаряется повсюду, причем и в тех сферах, которые ранее были отвоеваны Церковью от мира. Антихрист — единое существо, единое действие, которое должно окончательно кристаллизоваться в человеческой личности в самый последний момент истории. Но эта личность будет не более, чем подписью, скрепляющей печатью для многовекового исторического делания.

Это “делание“ имеет три разные формы в зависимости от трех экклесеологических этапов.

В первом случае антихрист препятствует воцерковлению империи, т. е. расширению преображенной, сотериологической христианской онтологии и антропологии на вселенские общественные и географические пространства. В этот период, когда Церковь должна перейти к новым хилиастическим условиям существования, любые препоны на этом пути — и с внешней стороны и со стороны христианских (прямо или косвенно антиимперских) сект — явно несут на себе след “князя мира сего”.

Позже антихрист сжимается, утрачивает контроль над значительными просторами бытия (внешнего и внутреннего). Его действие вынуждено разделяться и дробиться. Его могущество сдерживаемо уздой Промысла. Это приходится на период доминации “имперской онтологии”. Отныне второй этап действия антихриста состоит в противодействии ей, в разрушении “катехона”, как препятствия для его конечного воцарения.

Можно сказать, что антивизантийская (позже антимосковская) линия на данном этапе выдает наиболее агрессивные аспекты “сына погибели” в чем бы это ни проявлялось — в богословии, политике, быту, культуре, мистике и т. д.

И наконец, третий этап воцарения антихриста, соответствующий третьему экклесеологическому периоду, ознаменован объединением его сил, консолидацией пространств и реальностей, ему подконтрольных. Антихрист отныне начинает строить свою цивилизацию, отрицательный, “подрывной” характер которой постепенно все более затушевывается, и разрушение начинает выдаваться за “созидание”, беззаконие — за “закон”, грех — за “добродетель” и т. д. Пик строительства этой “цивилизации анти-

христа” должен наступить в миг его окончательного вочеловечивания, когда вся подготовительная работа будет завершена.

Из этого можно сделать важнейший вывод: экклесеология напрямую сопряжена с темой “антихриста”, так как именно этот вопрос и является центральным для самой Церкви — выявить его черты, осознать логику и механизмы действия “сына погибели”, показать верным его отличительные особенности, обозначать основные направления и приемы борьбы с ним, столь зависящие от природы того или иного экклесеологического цикла, — вот в чем заключается наиболее актуальная богословская задача.

Показательно в этом отношении высказывание одного старообрядца, представителя крайнего беспоповского согласия “странников” (последователя известного “бегуна” Антипы Яковлева): “Слышите, братия, что сии льстецы глаголют, яко не нужно знать о антихристе. Да у нас вся вера во антихристе состоит.” В каком-то смысле эта предельная формулировка в устах простонародного старообрядца, с точки зрения третьего экклесеологического периода, более соответствует богословской истине, нежели сложнейшие успокоительные построения официального Санкт-Петербургского богословия. Самое важное здесь — совершенно оправданная убежденность, что в экстремальных исторических условиях в зависимости от определения качества антихриста, пределов его влияния, формы и интенсивности его действий, в зависимости его идентификации все остальные догматы Веры, богословские, этические, ритуальные и социальные нормативы будут иметь совершенно различное значение, так как подход, адекватный в предшествующие эпохи, теперь более неприменим, и даже для полноценной предпосылки спасения необходимо тончайшее “различение духов”, без которого даже самый внешне благочестивый и догматически оправданный христианский путь окажется ложным. Если “тайная беззакония” свершилась и “держащий теперь” взят от среды, то ничто более не препятствует восседанию “сына погибели” в самой Церкви, а это в свою очередь, требует от истинных христиан такой бдительности и такой критичности, которые ранее были не только не нужны, но и откровенно вредны.

Поэтому вопрос об “антихристе” является для христиан главным и первоочередным.

Небесное против Земного

Есть определенные основания предвидеть скорое окончание третьего экклесеологического периода. Нельзя не признать, что все планы антихриста сбываются на глазах, и путь для его окончательного воплощения все более и более расчищается. При чем

не только полноценный “удерживающий” в форме Православного Царства “взят ныне от среды”, но и все остальные, частичные преграды для кратковременного, но ужасного торжества “сына погибели” падают.

Скорее всего история земной Церкви подходит к своему завершению. Мы знаем, что “врата ада не одолеют Церкви” и что таинство евхаристии будет продолжаться до конца времен, несмотря на “мерзость запустения”, которой подвергнется (подвергается) Церковь в апокалипсические времена. Тайная сущность Церкви не подлежит силе “князя мира сего”, она всегда остается преображенной и напрямую связанной с нетварной реальностью Пресвятой Троицы. Но эта тайная сущность есть Церковь Небесная, сопряженная с Церковью земной, но не тождественная ей. Церковь Небесная — всегда искупленная и всегда всепобеждающая независимо от состояния Церкви Земной, к которой и относится исторический срез экклесиологии. Церковь Небесная постоянна. Церковь земная меняется в зависимости от поворотов промыслительной священной истории, становясь в то или иное положение и по отношению к внешнему (миру) и по отношению к внутреннему (Церкви Небесной). И в конце третьего “постхилиастического” периода, в котором мы и находимся, Земная Церковь оказывается в крайне сложной, противоречивой и неоднозначной ситуации.

С одной стороны, все глубже проникают в нее действия антихриста, все больше падает она в своем человеческом и организационном смысле. Водворение в Святой Святых нечестия в последние времена также предсказано в Священном Писании. Это падение Земной Церкви православное предание называет собирательным понятием “Церковь Лаодикийская”, “Церковь не холодных и не горячих”. В Лаодикийской Церкви в конце времен достигается высшая стадия отчуждения земного от небесного, и постепенно земное начинает вступать в открытое противоречие с небесным. Нагляднее всего это видно в предельном вырождении латинской Церкви и протестантских конфессий, где от подлинного христианства почти вовсе ничего не осталось. Шаг за шагом вбирают западные конфессии в себя откровенно антихристовы течения, навязываемые стихией апокалипсического мира. Но “лаодикийскими” являются не только “церкви” Запада, проделавшие огромный и постыдный путь на стезе отпадения и извращения. Уже по самой логике экклесеологических этапов, намеченных нами выше, ясно, что и православные не могли избежать — хотя и в иной форме и в иной степени — сходных отрицательных явлений, предполагаемых самим вектором драматической церковной истории в последние времена. Первый решительный шаг в сторону антихриста был сделан греческой Церковью в момент

окончательного заключения Флорентийской унии.

В этом и только в этом смысле надо понимать и последствия книжной справы и деяния собора 1666-67 годов (несмотря на глубоко патриотическую и православно-мессианскую цель, которую патриарх Никон изначально субъективно перед собой ставил). Петровские реформы и синодальный квазианкликанский строй романовского периода также имели мало общего с подлинным Православием, с православной симфонией и "удерживающим". Хотя постепенно изначальный чисто отрицательный характер "новообрядчества" и преодолевался самой народной стихией (не было уничтожено до конца монашество, не иссяк исихазм, вернулся в русскую Церковь анафематствованный русский восьмиконечный крест, было учреждено, хотя и в прагматических целях, единоверчество и т. д.), все же от подлинного византизма и Святой Московской Руси в петербургско-романовской России сохранились лишь осколки и отдельные фрагменты. Не смогла преодолеть "лаодикийский дух" Русская Православная Церковь и в 1917 году, когда было восстановлено Патриаршество и сделаны серьезные шаги к апокалиптическому пробуждению Русского Православия перед лицом чудовищных потрясений, охвативших Россию и весь мир (особенно важно сегодня обратиться к опыту тех ревнителей православного возрождения, которые ратовали в то время за радикальное преодоление последствий раскола и "романовщины" — сам патриарх Тихон, митр. Антоний (Храповицкий), еп. Андрей (Ухтомский) и т. д.).

Крайне символичными были события, вплотную примыкавшие по времени к восстановлению Патриаршества — перенос столицы из Петербурга в Москву и чудесное обретение иконы "Державная", что в экклесеологическом смысле было тождественно установлению на Руси эсхатологической формы монархии, пришедшей на смену павшему Дому Романовых: сама Пресвятая Богородица стала Царицей Руси.

Важно также заметить, что первое опровержение рокового собора 1666-67 годов готовилось именно накануне восстановления патриаршества в 1917 году. Еще более символично, что митр. Сергий (Страгородский), известный своей крайней лояльностью к Советской власти, в "Деянии архипастырей" от 1929 года от имени себя самого как "заместителя местоблюстителя патриаршего престола" (высшей религиозной инстанции в России того периода) и от имени других законных иерархов, митрополитов и епископов Московской Патриархии, официально отверг постановления злосчастного "разбойничьего собора", пришедшегося на фатальную дату, и "вменил как не бывшие". Показательно, что на это "Деяние", отважился именно просоветский иерарх, а окон-

чательно оно было подтверждено на Соборе РПЦ уже в 1971 при патриархе Пимене, также вполне лояльном к советской власти. Все это указывает на то, что именно в “послеромановской”, “послепетербургской”, снова “московской” России зрели духовные эсхатологические тенденции, направленные на преодоление апокалиптической катастрофы XVII века. Но Промыслу Божьему было угодно, чтобы преодоление “лаодикийского начала” в Русской Православной Церкви совершилось не до конца. Тем более, что историческая ситуация в большевистской России была для верующих крайне сложной. В начале нашего столетия истинное богословское сознание в России пытается пробудиться, стремится снова дать непредвзятый, почерпнутый из глубин церковной догматики и предания ответ на насущные вопросы, хочет сформулировать ясно позицию Церкви в новый исторический период, отмеченный явной печатью антихриста, но… все обрывается на полуслове, последней формулы нет, высокое самоотверженное стремление не достигает необходимого критического порога.

И снова на несколько десятков лет вопрошание подменяется скоропалительным, назидательным и неубедительным, расплывчатым ответом, вместо богословской мысли повсюду довлеют соображения исключительно морального или ритуального характера, Церковь отказывается однозначно определять свое отношение к миру, выносить четкие оценки процессу апостасии, отождествлять те или иные современные реальности с “антихристом”. Нельзя винить в этом Церковь, гонимую и преследуемую формально атеистической, антирелигиозной, жестокой властью. Мы просто констатируем этот факт. Но нельзя и не заметить того типично лаодикийского настроя, с которым паства принимает колеблющуюся, осторожную позицию своих пастырей. В иной ситуации все могло бы быть иначе.

Как бы то ни было, и в лоне сегодняшнего официального Православия не только по ощущению, но догматически не может наличествовать того гармоничного и солидарного соотношения между Церковью Небесной и Церковью Земной, которое имело место вплоть до определенного исторического момента величайшего апокалиптического значения.

Мы давно под властью антихриста и слуг его. И от духа этого никто не свободен и никто не чист, кроме праведников и святых (тайных или явных).

Филадельфийский томос

Ясно, что избежать страшной предопределенной Богом конечной развязки истории мира нельзя (да и зачем?). Второе Пришествие и предшествующие ему катастрофы столь же неотменимы

как факты прошлого. В некотором смысле все это уже свершилось, так как в вечности все вещи и все события присутствуют одновременно, и лишь во времени сменяют они друг друга последовательно. Естественно, антихрист современного мира отрицает вечность. Он не может поступать иначе, ведь в этом случае эфемерный миг его торжества будет лишь химерическим кратким эпизодом, тогда как сам он желал бы растянуть свое время и все, что подлежит его времени, на неопределенно большой срок. Вслед за антихристом кривят губы при слове “вечность” и обычные люди, для которых это в лучшем случае абстракция, а в худшем бессмыслица.

Но мы готовы ко Второму Пришествию, знаем и радостно принимаем его. В конце концов, для христианина это величайшая радость — скорбь разлуки мира с Творцом заканчивается, конечное бытие преображается, мертвые воскресают, время исчезает, а вместе с ним исчезает и смерть.

И перед лицом этого долгожданного мига мы можем утвердить своего рода “манифест Филадельфийской Церкви”, т. е. пробужденной экклесеологической реальности, провидящей конец скитаниям Церкви в безблагодатной постхилиастической пустыни.

Какова идеальная структура этой Филадельфийской Церкви? Во-первых, совершенно очевидно, что такой Церковью является только и исключительно Православие. Мы не можем и не должны судить и осуждать отдельных людей католического и даже протестантского вероисповедания, которые личным рвением и стойкостью на путях Христовых могли стяжать спасение. “Дух веет, где хочет”, и у Господа свой счет. Но такое допущение ни в коей мере не снижает глубины латинского отступничества, которое было тем более преступным, что совершалось в тот период, когда наряду с неестественными условиями Запада цвела имперская Византия и крепко стояло тысячелетнее православное царство, подлинный удерживающий (по сравнению с которым даже гиббелинские проекты были лишь искаженным приближением, основанным на волюнтаризме и узурпации, не говоря уже о совершенно несимфонической, еретической позиции Римской курии). Итак, прямая связь Церкви Небесной с Церковью Земной наличествовала в наиболее совершенном и гармоничном виде в Византийском Православии. Отправляясь от этого положения, следует прояснять предпосылки четвертого экклесеологического периода — черты и пределы Филадельфийской Церкви, оставшейся верной духу и букве Веры Христовой несмотря на труднейшие времена испытаний.

Во-вторых, важнейшим узлом домостроительства спасения в истории является Московское Царство с 1453 по 1656 года. Несмотря на смуту и раздоры, несмотря на сложнейшие политические и нравственные испытания, выпавшие в данную эпоху на долю русских, именно этот период является уникальной временной паузой, в границах которой продолжался цикл "имперской онтологии", длились исключительные бытийные и социальные условия "тысячелетнего царства". Поэтому Филадельфийская Церковь должна быть особым исключительным образом связана в духовном, культурном, историческом и даже географическом смысле со Святой Русью, последней хранительницей таинственного Белого Клобука.

В-третьих, максимально острое, драматическое и трагически ясное переживание смены экклесеологических эпох, а точнее, универсальное апокалиптическое значение перехода от второго, имперского периода к третьему, безблагодатному, было свойственно русскому старообрядческому движению, возмутившемуся духовной катастрофе и отказавшемуся склонить голову перед неизбежностью рока. Староверы были (и остаются) героями экклесеологического Сопротивления, последними верными Святой Руси, защитниками "имперской онтологии", не согласившимися пойти на уступки с духом мира сего под какими бы благовидными предлогами это не проходило. Старообрядцы не консерваторы и не архаики, не сторонники "прошлого любой ценой" и не противники всяческих перемен, как их часто неверно изображают. Смысл и суть русского раскола заключались в том, что часть православных восстала против антихристового содержания реформ, причем распознали они всю катастрофичность положения дел с самого начала книжной справы, задолго до того, как прошел проклятый собор 1966-67 годов, задолго до Петра Алексеевича, зачеркнувшего одним махом Русь, Москву, Патриаршество, "катехона", подлинное Православие. Следовательно, проблематика русского старообрядчества имеет в нашем вопросе первостепенное значение, и вся эта сложнейшая тема должна быть помещена в центр внимания. Эти три позиции не подлежат сомнению. Все остальное более проблематично. Но попытаемся все же высказать некоторые предположения.

Разделение старообрядцев на несколько расходящихся друг с другом согласий и толков не позволяет говорить о том, что и в этом лагере существует однозначно верная, предельно приближенная к истине экклесеологическая теория, выправляя по которой остальные позиции, мы могли бы прийти к реальности Филадельфийской Церкви. Частные мнения по глубинным богословским вопросам противопоставили многие согласия друг другу и в

самом старообрядческом лагере, а в последствии они закрепились, превратившись в не подлежащие развитию или пересмотру догматы. Это чрезвычайно важный момент, так как из него следует, что правота эсхатологической позиции староверов не означает еще их прямого тождества Филадельфийской Церкви. Уже сама множественность толков и согласий явно говорит против такого утверждения, так как Церковь Едина. А раз так, то следует обратиться и к иным ветвям Русского Православия.

В романовский период постоянно шел процесс негласного возврата Русского Православия к допетровским временам, но это был путь не консервативно — революционный (как у старообрядцев), а консервативно-эволюционный, обязанный своим существованием, в первую очередь, архаичности уездного мелкого и среднего клира и множеству простых прихожан. В некотором смысле, восседание антихриста в Церкви до конца так и не свершилось, несмотря на то, что в отдельные промежутки царствования Петра Первого создавалось впечатление, что это происходит. И все же по каким-то высшим причинам окончательный аккорд был отложен, хотя силы антихриста удесятерились.

Пусть ценой компромиссов и приспособленчества, но Русское Православие сохранило свое единство, законность иерархии, евхаристическую преемственность, верность основным нормам святоотеческой традиции. Санкт-Петербургский этап характеризовался определенным раздвоением официальной Церкви — в низах она тяготела к положениям Старой Веры, т. е. собственно к Православию в его наиболее чистой форме. В верхах оно было ориентировано на западнические установки и нормы, официальное богословие повторяло модели католико-протестантских учений, общий дух был вполне отступническим. Реформы Никона значительно повредили и обряд, и богослужебные книги. Синод стал чиновничьим ведомством при бюрократическом профаническом государстве.

Важно однако, и то, что Россия сохраняла политическую независимость, а Православие оставалось государственной религией. Это добавляло всей ситуации двусмысленность, которой не существовало, к примеру, в Византии, погибшей политически сразу же после того, как совершилось отступничество религиозное. И не случайно никогда не прекращались в России православные движения, ратовавшие за восстановление Патриаршества (линия Дашкова), т. е. за возврат к допетровскому строю Церкви. Предпринимались многочисленные попытки утвердить “единоверие”, т. е. объединить “никониан” и староверов в единую Церковь (об искренности таких попыток мы спорить не будем). Довольно характерны были для русского клира и яростные антизападные,

антикатолические мотивы, выдававшие инерциальную укорененность в византизме и втором экклесеологическом периоде. Можно сказать, что и в Русской Православной Церкви имелась определенная тяга к "Филадельфийскому строю", понимание необходимости дать новый богословский экклесеологический ответ всемерно усиливающемуся могуществу антихриста, его проникновению вглубь социальной и природной реальности. На светском уровне и в довольно приблизительной форме сходные настроения были распространены в среде славянофилов и их последователей (Достоевский, Леонтьев, Данилевский, некоторые направления народников и социалистов-революционеров, позже евразийцев и национал-большевиков).

Следующим важным моментом, еще более разделившим русских православных, была Октябрьская Революция. Этот режим полностью отменял и рушил все то, что хотя бы номинально осталось еще в России от "византизма" и Святой Руси. Он ниспроверг монархию и поставил Церковь практически вне закона. Но и здесь снова проявилась сложная и часто недоступная скромному человеческому рассудку промыслительная идея — большевики на светском уровне и под глубоко чуждыми народу лозунгами в экстремальной форме установили жестко антизападный строй, и противоречие Восточной Римской Империи и Запада вспыхнуло с новой силой в конфронтации социализма и капитализма. С одной стороны, большевики были еще хуже Романовых, так атеизм, механицизм, материализм и дарвинизм намного дальше отстоят от истины, нежели пускай усеченное, но Православие. С другой стороны, и сквозь большевиков действовала странная сила, удивительно напоминающая в некоторых своих аспектах царствование Ивана Грозного, опричнину, возврат к архаическим народно-религиозным стихиям. Не случайно на первом этапе революционеров довольно активно поддерживали некоторые вожди старообрядцев (в частности нетовский наставник Дорофей Уткин, знаменитый купец-старообрядец Савва Морозов и т. д.) и часть православных (показательна относительная лояльность к Советам не только "обновленцев", которые значительно отступали от норм Православия, но таких "староцерковников" как еп. Андрей (Ухтомский) и движения "христианских социалистов"). Кроме того, быть может следует рассмотреть в новом свете т. н. "сергианскую" линию Московской Патриархии. С определенной точки зрения, "патриотическая" и "просоветская" позиция митрополита Сергия (Страгородского) и других Патриархов советского периода не так уж и отличалась от выбора, сделанного сторонниками Никона и особенно русскими иерархами, принявшими постановления Собора 1666-67 годов. Вспомним, слова патриарха

Иоакима в ответ на запрос царя о его “вере”: “Аз де государь не знаю ни старыя, ни новыя, но что велят начальницы, то и готов творити и слушать их во всем”. Могут ли наследники традиций такого полного духовного конформизма осуждать действия в столь сложной и парадоксальной ситуации митрополита Сергия?!

Как бы то ни было, после поражения белых в Русской Церкви снова обнаружилась двойственность — Русская Православная Церковь за Рубежом (“Карловацкая”) распознала в большевиках “приход антихриста”, и на этом основании приравняла позицию Московской Патриархии (и отчасти митрополита Евлогия, занимавшего умеренную позицию) к отступничеству. Отсюда пренебрежительный термин “сергианство”. Но сама эта Церковь сохранила верность именно синодально-петербургскому укладу, осталась в богословских и социально-политических рамках Романовского периода, несмотря на то, что лично митрополит Антоний (Храповицкий), до эмиграции был сторонником “духовного преодоления раскола” и крайне критично относился к “романовщне”.

Московская Патриархия, в свою очередь, осталась лояльной к Советской власти. Мы уже упоминали символические черты, сопутствующие большевизму — перенос столицы в Москву, восстановление в 1917 Патриаршества на Руси, обретение “Державной”, “Деяния” 1929 г., Собор РПЦ 1971 и т. д. Будто какие-то знаки указывали на сложный и превышающий рассудок замысел Господа о Церкви и человечестве.

Как бы то ни было, и у “зарубежников”, которые, кстати, оказавшись в чрезвычайно тяжелом положении, вспомнили о важности роли “катехона” (с этим связана и канонизация Николая Второго), и у “сергиан” была своя экклесеологическая правда., а значит, и здесь можно найти “филадельфийские” элементы. Черты антихриста в лице большевиков бесспорны. Но и на либеральном Западе, куда вынуждены были отправиться белые эмигранты, степень апостасии была никак не меньшей (если не большей). Тем более, что все вредоносное и наиболее отталкивающее в русском коммунизме есть прямое заимствование с Запада. На Западе антихрист верховодил самое малое тысячу лет, и проникновение его вглубь западного бытия, западной онтологии не могло не быть решающим. Если и судить большевиков, то никак не глазами “прогрессивного человечества”, которое и есть для православных очевидное скопище покорных и добровольных, но одновременно, высокомерных и агрессивных “слуг антихриста”. Да и с позиций романовского синодального Православия окончательный приговор выносить не стоит, если вспомнить на каком

фундаменте покоился сам этот уклад. Поэтому здесь мы выходим за грань однозначных оценок. Важно лишь, что и у зарубежников, и возможно с еще большими основанием у “сергиан” была своя промыслительная правда, которую необходимо учесть в филадельфийском утверждении.

Подведем итог: Филадельфийская Церковь, призванная дать последний и решительный бой антихристу, отличается следующими экклесеологическими характеристиками.

1. Она является Православной и признает тождество Византии “тысячелетнему царству”.

2. Она настаивает на апостасии Запада (особенно после схизмы) и убеждена в том, что западный мир первым попал под власть “сына погибели”.

3. Она рассматривает Московское Царство как продление византизма на некоторый срок со всеми вытекающими из этого экклесеологическими (и онтологическими) последствиями.

4. Она осознает трагичность и необратимость русского раскола, принимая старообрядческое понимание богословского и эсхатологического значения этого явления.

5. Все три главные направления в сегодняшнем русском Православии — староверов, членов РПЦ и “зарубежников” — она считает недостаточными по отдельности, но несущими в себе отдельные аспекты экклесеологической истины. У староверов истинна оценка раскола. У РПЦ факт наличия Русского Патриаршества, иерархическая полнота и национальная солидарность с судьбами Русского Государства любой ценой. У “зарубежников” — акцентирование эсхатологической роли монархии как “катехона”.

6. Эти три важнейших элемента Истины, рассеянные по разным течениям Русского Православия, а также некоторые аспекты греческой Церкви — особенно связанные с монашеским умным деланием, с Афоном и исихазмом — и иных православных Церквей (сербской, болгарской, румынской, молдавской, македонской и т. д.) являются теоретическими богословскими и экклесеологическими пределами, в которых может и должно состояться филадельфийское возрождение непосредственно перед точкой Конца, дату которой знать никому не дано, но ждать и страстно желать которую является нашим религиозным долгом.

Вспомним слова“ Откровения” Иоанна Богослова:

“И Ангелу Филадельфийской Церкви напиши: так говорит Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов, Который отворяет — и никто не затворит, затворяет — и никто не отворит: Знаю твои дела: вот, Я отворил пред тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся имени Моего. Вот сделаю, что из сатанинского сборища,

из тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, но не суть таковы, а лгут, — вот, Я сделаю то, что они прийдут и поклонятся пред ногами твоими и познают, что Я возлюбил тебя.

И как ты сохранил слово терпения Моего, то и Я сохраню тебя от годины искушения, которая прийдет на всю вселенную, чтобы испытать живущих на земле.

Се, гряду скоро; держи, что имеешь, дабы кто не восхитил венца твоего.

Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уж не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, Нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое.

Имеющий ухо, да слышит, что Дух говорит Церквям.”

Страшный Суд

Есть множество причин, по которым “Филадельфийский план” апокалиптического восстановления Церковного Единства, понятого только и исключительно в православном смысле, может показаться утопичным. Церковь сегодня как никогда раньше далека не только от возможности объединения, но и постоянно находится под угрозой дальнейшего дробления и прогрессирующего распада. Темные ереси, либеральные реформы, откровенная агрессия антихристового Запада обрушиваются на этот корабль Спасения с новой невиданной мощью. Кажется, хватило бы сил сохранить то, что осталось, куда там, грезить о Возрождении...

Но это слишком человеческий подход. Он выдает прохладу веры.

Стоит только всерьез задуматься об огненной реальности Страшного Суда, о разверзшейся пасти ада и головокружительной вспышке Света Славы Господней, стоит только понять, к событию какого порядка и какого значения мы неумолимо приближаемся, как непреодолимое покажется несущественным, невозможное обратится легко исполнимым, твердое станет податливым и прозрачным.

Перед лицом Второго Пришествия нет вообще никаких постоянных величин или безотзывных очевидностей. Все дрожит и плавится как тонкий, снедаемый нездешним пламенем свиток.

Неизбежности нет. Есть возможность.

Остальное зависит от тех, кто сохранил несмотря ни на что верность Истинной Церкви и Истинному Царству, Последнему Царству неубиенной, неуничтожимой Святой Руси, тревожным благовестом взывающей из глубин нашей души.

Примечания

1

abbe Henri Stephane "Introduction a l'esoterisme chretien", Paris, 1979.

2

В настоящий момент на русском языке вышли следующие книги Р.Генона: "Кризис современного мира", Москва, 1992; "Царь мира" в ж-ле "Вопросы Философии" за 1993 г.; "Царство количества и знаки времени", Москва, 1994; "Фундаментальные символы священной науки", Москва, 1996, статьи в ж-ле "Милый Ангел" № 1, в ж-лах "Вопросы Философии", "Литературное обозрение", "Волшебная Гора" (главы из книг "Введение в изучение индуистских доктрин","Духовное владычество и временная власть","Символизм Креста" и т. д.).

3

Для более детального знакомства с этой проблематикой см. Guйnon Renй "Les etats multiples de l'Etre", Paris, 1932, а также "Пути Абсолюта"

4

См. также "Пути Абсолюта".

5

Понятия «сущность» и «бытие» в русском языке этимологически совпадают: «есть», «суть» — это формы от глагола «быть». То же самое имеет место и в греческом, и в латинском языках.

6

Это замечание станет понятным во всем объеме после того, как мы перейдем к рассмотрению специфики сугубо православного

взгляда на метафизику.

7

"Чистый абсолют" — это наименование наивысшей метафизической категории, взятой сама в себе, в своем наиболее внутреннем аспекте. В отличие от категорий "чистое бытие" и "чистое небытие", которые имеют еще один дополнительный уровень, превосходящий определение «чистый» (уровень, где они характеризуются относительно более первичных аспектов всевозможности, т. е. как возможность бытия и возможность не-бытия), чистый абсолют является предельной метафизической инстанцией, не имеющей никакого иерархически высшего определения. См. "Пути Абсолюта".

8

В христианской мистике «Ареопагитик» этот уровень назван «сверхсущестенным» и «сверхбожественным» ("Второе послание к Гаю"), а также "божественным сумраком" ("О мистическом богословии"). Когда св. Дионисий Ареопагит говорит о "том, что больше Бога", он имеет в виду выход за предел как теологии (учения о Боге), так и онтологии (учения о бытии). Этот уровень и есть то, что традиционалистская школа называет собственно «метафизикой». См. "Пути Абсолюта".

9

Эта чисто метафизическая, трансцендентная сфера, строго говоря, не может быть определена в богословских и религиозных терминах, так как она радикально превышает тот уровень, где к принципу приложимо понятие «бога» или «божества». Поэтому у Дионисия Ареопагита и некоторых других православных метафизиков мы встречаемся с загадочным выражением «Сверхбог», «UperqeoV», что относится именно к этой апофатической и сущностно превосходящей все бытие (даже божественное) трансцендентной реальности. В пасхальном каноне (песнь 8) к Пресвятой Троице также прелагаются определения «Пресущественная» ("uperousia", т. е. превышающая всякое бытие, всякую сущность) и «Пребожественная» ("uperqeoteV", т. е. превышающая само Божество). Хотя онтологический уровень Троицы также трансцен-

дентен по отношению к твари, в данном случае речь идет о трансцендентности более высокого порядка.

10

Согласно католической доктрине, Святой Дух, третье лицо Пресвятой Троицы, исходит из Отца и из Сына, а не только из Отца, как учит Православие. Это подразумевает «соподчиненость» ("субординатизм") лиц Троицы, а не их ипостасное равенство, на котором настаивает Восточная Церковь, верная Никейскому символу Веры и духу истинного изначального христианства. Отец у католиков строго «выше» Сына, а Сын, в свою очередь, строго «выше» Святого Духа. Догмат о Filioque был принят Римской Церковью в VII веке и стал основной богословской причиной разделения Церкви на Восточную (Православную) и Западную, осуществившегося окончательно в 1054 г. Константинопольский Патриарх Фотий одним из первых дал развернутую догматическую отповедь латинянам, уже давно тяготевшим к чрезмерной иерархизации и рационализации троического таинства и все более удалявшимся от апофатической традиции восточных отцов.

11

Традиционно Отцу в Троице соответствует основное качество Безначальности и Нерожденности, абсолютного Превосходства, Невыразимости и Непознаваемости. Сын вечно рождается от Отца, следовательно, Он есть Бог Рожденный, Единородный, а также Слово Божие, Логос. Дух Святой вечно исходит от Отца как Слава Отца. Он — Утешитель, Сокровище благих, Податель Жизни. При этом Православие подчеркивает, что исхождение Святого Духа осуществляется при участии Сына. Дух изводится Сыном, хотя исходит только от Отца. Так в Троице утверждается тайная и сверхразумная связь лиц, принципиально превышающая структуры тварного разума и, напротив, открывающая просторы метафизического созерцания.

12

При перенесении богословского католического «субординатизма» на метафизику Отец соотносился бы с бесконечностью равной бесконечности (высшая инстанция), Сын — с возможностью

непроявления, а Дух Святой — с возможностью проявления как с самым «малым» и «ограниченным» из всех аспектов всевозможности.

13

Этого никогда не понимали и не признавали строго монотеистические религии (такие, как иудаизм и ислам). Кстати, принадлежность самого Генона к исламу не могла не повлиять на его формулировку некоторых высших метафизических доктрин, где он склоняется к радикальному метафизическому монотеизму, намекая на то, что все разделения внутри абсолюта в последнем счете суть не что иное как иллюзии, порожденные проявлением. Это прямо противоречит, однако, метафизике христианства и христианскому пониманию абсолюта. Кроме того, можно было бы задаться вопросом, почему сама индуистская традиция, к которой Генон обращается как к наивысшему авторитету и которую он, в конечном счете, отождествляет с самой Изначальной Традицией, не использует термин «Единое» применительно к абсолюту, а говорит о «Недвойственности», «А-двайте»? Но «Недвойственность» абсолюта может быть с таким же успехом истолкована и как метафизическое христианское «Триединство» (подробнее об этом см. "Пути Абсолюта")

14

Возможность проявления ирландский последователь св. Дионисия Ареопагита (IX век) Иоан Скот Эриугена называл "Несозданной создающей природой". Jean Scot Eriugena "Divisio naturae".

15

Возможность непроявления Эриугена называл "несозданной несоздающей природой". Div. nat., указ. соч. См. предыдущую сноску (14).

16

"Тьма превысшая света" — типичное для православных исихастов выражение, обозначающее абсолют. «Добротолюбие», т.5, Москва, 1900.

17

Отрицание условное, тождественное дополнению данного утверждения до беспредельности всеохватывающего и бесконечного абсолюта.

18

От Иоанна I,5.

19

(Непонятно) Возникает вопрос, имеем ли мы право здесь с полном основанием говорить именно о Троице, так как может сложиться впечатление, что Троическое Единство как бы удваивается и наряду с апофатической и метафизической Троицей возникает ее онтологический дубль. Это очень серьезная проблема, так как она связана с разделением таких реальностей, которые заведомо трансцендентны множественности, а следовательно, о них трудно сказать что-то определенное, так как для ограниченного взгляда земного существа они сливаются в сиянии ослепляющего метафизического света. Но если такой несомненный церковный авторитет как св. Дионисий Ареопагит говорит не только о «боге», но и о «сверхбоге», о «бытии» и о «сверхбытии», «сущем» и «сверхсущем», значит можно представить себе тончайшее различие между принципами онтологии и превосходящими их принципами метафизики даже в ортодоксально православном контексте. В Пресвятой Троице можно выделить то, что относится к ней самой по себе без всякого отношения к тварному миру, а можно и то, что относится к тварному миру, но еще предшествует факту творения. Православным понятием, наиболее соответствующим сфере проявления, предшествующего творению, является «совет» трех Лиц или божественное намерение, Промысел о творении. В этом «совете» Лица выступают вовне, т. е. пребывают в божественном «экстасисе», «ис-ступлении». Это первовыступление совета, логически предшествующее собственно творению, и является гранью, отделяющей метафизику от онтологии в неизменной

и неумопостигаемой Божественной Полноте и самотождественности. В отношении к твари на последующих этапах это "исступление Божества" будет проявляться в уникальности «домостроительных» миссий каждой из ипостасей. Но на предтварной стадии это еще не «домостроительство», но "замысел домостроительства", первонамерение, "совет о домостроительстве". И в этом "совете о домостроительстве" развертывается перераспределение онтологических ролей, которое более подробно и детально описывают (хотя и в своей собственной перспективе) иные редакции метафизической картины реальности. Как бы то ни было, ни о каком "удвоении Троицы" речи здесь не идет.

20

Термин natura, природа, традиционно раскладывался на две составляющие natura naturans и natura naturata. Natura naturans, "природа порождающая" рассматривалась как «мужской», организующий принцип, противопоставленный чистой пассивности natura naturata, "природы порожденной". Такое деление основано на имманентистской онтологической перспективе, вообще выносящей за скобки подлинно активный принцип чистого бытия, который сам по себе не участвует в проявлении. И в этом случае проявление видится как своего рода партеногенез, в котором одна сторона женского начала выступает в мужской роли (natura naturans), а другая — в женской (natura naturata). Среди развитых метафизических традиций такое положение дел мы встречаем в индуистской школе Санкхья и в тантризме. Здесь акцентируется субстанциальная сторона проявления как залог и онтологическое основание для многоступенчатых трансформаций существа. Но сторонники данной линии в индуизме не рассекают эту субстанцию на две части (мужскую и женскую). Можно сказать, что для них "natura naturans" и "natura naturata" не гипостазируются, но включаются в общую категорию женского начала. Несмотря на свое отличие от строгой адвайто-ведантистской модели, где субстанциальный принцип рассматривается всегда в паре с принципом эссенциальным, трансцендентным относительно природы во всех ее аспектах, данное направление считается вполне легитимным, так как соответствует особой технической стороне духовной реализации. Сам факт, что высшее начало выступает здесь как женская сущность, пракрити (откуда тантрическая формула инициатической идентификации «saham», т. е. "я есмь Она"; подробнее см. "Конец Света", А.Дугин "Имманентная Революция Тантры"), уже подразумевает наличие вынесенного в трансцен-

дентное мужского принципа. Именно наличие этого трансцендентного мужского принципа и делает всю природу, natura, началом женским. См. также "Пути Абсолюта", гл. II.

21

Идентификация «природы» с materia prima может иметь место только в том случае, если мы становимся на точку зрению трансцендентного мужского принципа, чистого бытия. В таком случае вся область проявления, чем собственно и является природа, выступает как единое пассивное начало, воспринимающее духовное влияние мужского принципа, пребывающего в "деянии неделяния". См. R.Guйnon "Le regne de la quantitй et les signes des temps", Paris, 1945.

22

Потребность как-то выделить и обозначить эту реальность стояла как за раннехристианскими гностическими школами, так и за «софиологическим» направлением в русской философии конца XIX — начала XX века. Между этими историческими полюсами развертывались самые разнообразные духовные искания в области христианского богословия.

23

См. подробнее Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы", Москва, 1996, гл. 5

24

Цит. по Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы", Указ. соч. стр. 287

25

Там же, стр. 288

26

Там же, стр. 288

27

Там же, стр. 288

28

Там же, стр. 288

29

"oti ec oux onton epoihsen auta o Qeoj", по переводу Семидесяти, Книга Маккавейская, 7, 28

30

Это запечатлено в православном Символе Веры (Первого Вселенского собора): "Верую во Единаго Бога Отца Вседержителя, творца небу и земли, видимым же всем и невидимым". Хотя творение осуществляется всей Божественной Троицей, по "совету трех лиц", Символ Веры более специально связывает его с домостроительством первого лица.

31

См. Guйnon Renй "Les etats multiples de l'Etre", Paris, 1932

32

См. Лосский В.Н. "Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.", Москва, 1991

33

Интересно также, что православное предание уподобляет Сына и Духа Святого двум рукам Отца, которыми он создал Адама, Первочеловека, тогда как остальное творение стало быть через его мысль или через его слово.

34

Цит. по Pseudo-Denys "Oeuvres completes", Paris, 1943

35

На Руси следы такого подхода можно найти в апокрифических "Беседах Трех Святителей", с которыми, в частности, полемизировал протопоп Аввакум, и где утверждалось, что "ангелы были созданы из Духа Святого", что представляет собой типичное высказывание радикального "манифестационизма".

36

Неудивительно, что первые каббалисты многократно подвергались критике со стороны ортодоксальных иудеев, упрекавших их в радикальном отходе от сущности иудаизма, в «неоплатонизме», «эманационизме» и т. д.; существовала даже теория, что каббалисты были еврейскими «криптохристианами», разрушающими иудаистскую традицию изнутри!.См. I.Tishby, I.Gruenwald, и особенно G.Scholem "Les origines de Kabbale", Paris, он же "La Kabbale et sa symbolique", Paris, 1966, G. Vajda "Les courants mystiques juifs", Paris.

37

Подробнее см. "Пути Абсолюта".

38

"Бытие", I, 2. "Земля же бе невидима и неукрашена, и тма верху бездны".

39

"Бытие", I, 2 — "И дух Божий ношашеся верху воды". Интересно уподобление роли Святаго Духа в творении "птице, высиживающей яйца". У Св. Василия Великого об этом говорится: "Скажу тебе не свое мнение, но мнение одного сириянина, который был столько же далек от мирской мудрости, сколько близок к ведению истинного…Слово: «ношашеся»… в переводе употрблено вместо слова: "согревал и ожитворял" водное естество по подобию птицы, насиживающей яйца…" ("Беседы на Шестоднев", стр. 33, Москва, 1845

40

Там же, I, 4. "И виде Бог свет, яко добро".

41

Там же, I,1 "В начале сотвори Бог небо и змелю".

42

Подробнее см. "Пути Абсолюта".

43

Бытие", I, 6–7 "И рече Бог: да будет твердь посреде воды, и да будет разлучающи посреде воды и воды. И бысть тако. И сотвори Бог твердь, и разлучи Бог между водою, яже бе под твердию, и между водою, яже бе над твердию."

44

В индуистской традиции "свар".

45

Православная традиция на Руси зафиксировала этот символический комплекс космологии в фигуре пророка Илии, которому в Новгороде были посвящены две Церкви ("Илья Сухой" и "Илья Мокрый"), а сам его образ сочетался с грозой, молниями и дождем. Подробнее об этом см. главу 36.

46

Православная традиция, следуя креационистской логике, категорически отрицает "предсуществование душ". Это наглядно проявилось в анафематствовании отцами "оригеновской ереси", утверждавшей обратное. Это настолько серьезный пункт ортодоксии, что русские староверы укоряли в «оригинизме» никониан за то, что те допускают вселение души в человеческих зародышей на сороковой (у мужского пола) или на семидесятый (у женского) день после зачатия. См. "Ответы Александра Диакона", репринт изд. 1906 г., стр. 57. Православие утверждает строгую одновременность появления индивидуальной души и индивидуального тела. Святой Афанасий Великий в 16-м ответе "князю Антиоху" сравнивает душу и тело с камнем и железом, высекающими огонь (жизни) только совместно. Предсуществование душ является характерной концепцией манифестационизма. Православие в данном случае преемствует аристотелевский подход, в котором «предсуществование» признается только за видовой природой, а не за индивидуальными ее модусами, проявляющимися одновременно в конкретном отдельном существе. Поэтому вместо манифестационистской концепции "золотого зародыша" Православие утверждает концепцию Адама, но понятого не как историческа личность, но именно как особая тварная инстанция, как род. Православным аналогом "синтеза душ" может выступать динамический момент вдыхания Богом души в первочеловека. Эта душа тварна и имеет форму. Но исторический индивидуальный жест Божества архетипически повторяется бесчисленное количество раз при появлении новых человеческих существ. Очевидно, что это не предполагает постоянного и индивуализированного «действия» Бога относительно каждого человека. Просто единая родовая душа, "душевный человек", "тело душевное", по словам святого апостола Павла, «сеется» в тело, порождая уникальную двухчленную психо-физическую индивидуальность. ("Первое послание к Коринфянам" XV,44–46. "Сеется тело душев-

ное, восстает тело духовное. Так и написано: "Первый человек Адам стал душею живущею"; а последний Адам есть дух животворящ ий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное". — "Сеется тело душевное, востает тело духовное. Тако и писано есть: "бысть первый человек Адам в душу живу, последний Адам в дух животворящ. Но не прежде духовное, но душевно, потом же духовное." Далее эта двухчленная сущность должна призвана осуществить волевое инициатическое действие по стяжанию Святого Духа, возможность которого дарована благодатной и искупительной жертвой Сына.

47

См. "Пути Абсолюта".

48

"Бытие", V, 21–24 "И поживе Енох лет сто шестьдесят пять и роди Мафусала. Угоди же Енох Богу, и поживе Енох по еже родити ему Мафусала, лет двесте, и роди сыны и дщери. И быша все дние Еноховы лет триста шестьдесят пять. И угоди Енох Богу, и не обреташеся, зане преложи его Бог".

49

Существует предание о том, что свидетелей Апокалипсиса будет не два, но три. Третьим считается Иоанн Богослов, о котором говорится, что он не увидит смерти вплоть до Второго Пришествия. Среди трех свидетелей есть определенная иерархия: Енох знаменует собой естественный закон, Илия — закон писанный, Моисеев, а Иоанн Богослов — закон благодати. В старообрядческой традиции (у беспоповцев) существует теория "духовных свидетелей", согласно которой под ними следует понимать на физических индивидуумов эпохи полновластия антихриста, но всех верных сынов Церкви, гонимой от антихриста в последние времена. Эта теория тесно связана с беспоповским представлением о "духовном антихристе". Можно поставить по этому поводу вопрос: каким образом иерархизация функций у свидетелей Апокалипсиса соотносится при таком их отождествлении с различными аспектами Церкви Последних Времен? В любом случае, важно отметить связь Еноха именно с эрой естественного закона. Эта

допотопная эра предшествует делению человечества на "иудеев и эллинов", так как «эллины» (манифестационисты) дифференцируются от людей писанного закона (иудеев, креационистов) именно за счет того, что отказываются корректировать свое «естественное» отношение к закону, игнорируя новые (худшие) онтологические условия циклического существования. Поэтому фигура Еноха, относящаяся к этой древнейшей предзаконной эпохе, была столь популярна в тех иудейских и христианских кругах, которые особенно акцентировали манифестационистский подход. Отсюда и широко распространенные апокрифические "Книги Еноха".

50

Этот вопрос требует более подробного выяснения, так как может сложиться неверное мнение, будто мы вовсе отрицаем "бессмертие души" вопреки православному учению, ясно изложенному в «Катехизисе» (1627 г.и., в главе "О Человеке"). Там говорится: "Вопрос: Что есть душа человеча?" "Ответ: Душа есть существо безсмертна". Дело в том, что тонкая форма, душа, безусловно, продолжает существовать после отделения от тела, и уже это вполне можно назвать «бессмертием» в ограниченном смысле, если под «жизнью» понимать только существование во плоти. Далее, представление о том, что душа будет существовать неопределенно долго ("вечно" в ограниченном смысле этого слова), действительно, совершенно справедливо, но такое лучевое продолжение бытия, имеющее начало, но не имеющее конца, мыслимо исключительно в различных пластах тонкого мира по эту (а не по ту!) сторону тверди. Небо является границей между двумя разновидностями «вечности», которые можно назвать соответственно «подвижной» и «неподвижной», при том, что обе эти «вечности» в свою очередь отличны от «предвечности» самой нетварной Троицы. «Подвижная» вечность — вечность тонкого плана. В православной оптике она отождествляется с адом. Этот уровень, на котором пребывают души неспасенных людей после смерти, находится вне телесной сферы, но и вне небесной неподвижности ангелического мира, отождествляемого с раем небесным. Ад и рай вечны, но вечны по-разному. Вечность небесного рая неподвижна и в определенном смысле «трансцендентна» вечности ада. Между ними лежит граница, подобная той, что отделяет мир живых людей от мира мертвых. На этой границе происходит (или не происходит) глубинная метаморфоза души, называемая "второй смертью". Толька та душа преодолевает ее, которая заранее

смогла обнаружить в себе самой, в своем сокровенном центре ангелический световой полюс. Он то и становится субъектом преодоления "второй смерти" и подлинным небесным «я» святого или праведника. Такое бессмертие качественно отлично от неопределенно долго пребывания душ неспасенных существ в лабиринтах ада, которое может кончиться только вместе с самим миром. Как бы то ни было в обоих случаях «бессмертие» ограничивается рамками творения, причем взятого в разных своих секторах. Лишь те существа, которые достигают «обожения» через стяжание Духа Святаго и умное делание, выходят за пределы творения, и в их случае «бессмертие» имеет еще один, третий смысл.

51

Здесь мы затронули важнейшую философскую проблему — различие между «индивидуумом» и «личностью» ("персоной"). Индивидуум, согласно Традиции, есть атомарное образование в границах нижних вод, которое находится в растяжении между двумя неиндивидуальными реальностями — внеиндивидуальной внешней космической средой (плотной и тонкой) и столь же внеиндивидуальной внутренней ангелической природой. Эта внутренняя ангелическая природа и есть личность, «персона». Если латинское слово «индивидуальность» означает «неделимость», по-гречески «а-том» и относится к существу осознающему себя самого законченным и самодостаточным, то слово «личность» или «персона» этимологически означает «маску», т. е. нечто условное, временное, промежуточное, за чем скрывается реальность, отличная и превосходящая временный и переходный образ, продиктованный условностью драматического сюжета. Ангел, как существо третьего, духовного мира, в отличие от существ двух нижних миров (телесного и душевного), не имеет иллюзии самодостаточности и «неделимости». Ангел есть духовная сверхформальная функция, «посланник», луч, обращающий тварное и дискретное к нетварному и единому. Преодоление "второй смерти" есть реализация ангеломорфоза и радикальный переход от индивидуального к персональному состоянию. Показательно, что концепция «индивидуума» развилась в латинском (и особенно схоластическом) контексте, тогда как в греческом и славянском языках адекватного термина просто не существует. Это косвенно свидетельствует о специфике православной антропологии, целиком ориентированной на персоналистское, личностное представление о сущности человека.

52

Вопрос о двухсоставном или трехсоставном устройстве человека традиционно вызывал в Церкви много споров. Св. Кирилл Александрийский считал, что этот вопрос не следует вообще поднимать, так как это есть "тайна, ведомая одному Богу". Часть святых отцов — особенно аскеты — различали душу и дух (св. Исаак Сирин, св. Ириней Лионский, св. Иустин Мученик, св. Григорий Нисский, Татиан, Тертуллиан и т. д.). У самого апостола Павла есть однозначное указание на это трехчастное деление: "Сам же Бог мира да очистит вас всесовершенных: и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Исуса Христа да сохранится" ("К солуняном", V, 25). Еще подробнее апостол Павел говорит на эту тему в "Первом послании к коринфянам": "Сеется тело душевное, востает тело духовное. Есть тело душевное, и есть тело духовное. Тако и писано есть, бысть первый человек Адам в душу живу, последний Адам в дух животворящ: но не прежде духовное, но душевное, потом же духовное". (XV, 44–46) Другие отцы учат о двухчастном строении человека, состоящего из души тела (Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Августин, Кирилл Иерусалимский и др.). Такое разночтение возникает из-за того, что сфера тонкого мира форм и духовного мира без форм имеют настолько отличную природу от телесного мира, что делать между ними различия крайне трудно. Это подобно сравнению двух неизвестных величин. Но двухчастная и трехчастная антропологическая модель в православной мысли могут быть примирены между собой, если учесть, что духовный мир есть область, лишенная форм, а следовательно, это не просто еще один уровень существования, аналогичный телу и душе, а совершенно иная реальность, которая как раз и отличается от души и тела, имеющих форму (тонкую и плотную), тем, что этой формы не имеет. Третье, дух здесь не нечто самостоятельное и во всем сходное с двумя низшими уровнями существования, но, скорее, связь, соотношение, безиндивидуальный луч, брошенный из мира проявленных форм по ту сторону творения. В конечном счете, содержание ангелического бытия есть выбор установки относительно того, что радикальным образом трансцендентно всей твари, относительно иного, нежели данное. Такое бытие бесформенно и воплощает в себе чистое отношение этого к иному, причем предшествующее конкретизации этого, его четкой структурализации, его оформлению в существа, вещи и среды. По этой причине и возникает различие во взглядах на православную антропологию, так как здесь важно и утвердить наличие такой

категории как дух с тем, подчеркнуть, что речь идет об особой реальности, не имеющей аналогов в мирах форм, и одновременно избежать «гипостазирования» духа в некую дополнительную фигуру, во всем аналогичную тонким и плотным формам. Почти исчерпывающе эта тема разобрана у Michel Fromaget "Corps, Ame, Esprit. Introduction a l'anthropologie ternaire", Paris, 1991

53

См. Pseudo-Denys, указ. соч.

54

Метафизическое развитие этого соображения встречается и в каббале, где прямо утверждается, что исток зла находится в Боге. "В Боге есть ворота Севера. Оттуда выходит зло. Это зло — гласный «патах» (произносится как «а» — А.Д.)". См. G. Scholem "La Kabbale et sa symbolique", Paris, 1966

55

Если термин «люцифериты» можно употребить буквально, иначе они называются "духами злобы поднебесными", "павшими ангелами" и т. д., то термин «яхвисты» требует пояснений. Дело в том, что между ветхозаветной ангелологией и ангелологией новозаветной существует субтильный зазор. Отождествление "благих ангелов" "Ветхого Завета" с полками святых Сил Небесных во главе с архистратигом Михаилом в сугубо православном их понимании упускает из виду серьезнейшее потрясение ангелической реальности в момент Воплощения. Можно провести здесь параллель и с пропорциями между Ветхозаветной и Новозаветной Церковью. Истинная, святая часть Ветхозаветной Церкви после Христа вливается в Новозаветную Церковь как в свое совершение и исполнение. Но какая-то часть не вливается и тем самым радикально меняет свое внутреннее качество, свою природу (мы имеем в виду иудеев, не принявших Христа). При этом с позиций одного лишь Ветхого Завета едва ли можно таких иудеев осуждать в том случае, если они буквально чтут все религиозные предписания. И тем не менее, сам Спаситель говорит о них как о "сборище сатанинском". То, что было до Христа одним, разделилось после Христа надвое, хотя, естественно, эти две части нерав-

нозначны и неравноценны с какой бы стороны на них ни взглянуть. Так и "благие ангелы" архистратига Михаила были до Воплощения «яхвистами», т. е. классическими "добрыми ангелами" креационистской традиции, смиренно и благочестиво признающими свою тварность. Но после Воплощения святая их часть следует за Царицей Небесной и переходит в христианство, а другая часть не следует и не переходит.

56

Так, есть свидетельства, что персидские маги ловили на лету и тут же убивали сов, связывавшихся с Ахриманом и его силами, и т. д.

57

Св. апостол Павел в "Послании к Римлянам" (XI,6) однозначно утверждает: "Аще ли по благодати, то не от дел: зане благодать уже не бывает благодать. Аще ли от дел, к тому несть благодать: зане дело уже несть дело" ("Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы благодатью. А если по делам, то это уже не благодать; иначе дело не есть уже дело"). «Дело» есть фактическая сторона существования тварей, раз и навсегда предопределенная в синхронном вечном небесном эоне. В сфере дел у всех поднебесных существ нет настоящего выбора и настоящей свободы. Но в «пространстве» благодати, на вершине вселенской вертикали, оси, в том мире, где чисто и непосредственно ставится вопрос о соотношении твари с Творцом и осуществляется фундаментальный выбор, действительно, существует полнота свободы, причем двусторонней: Творец волен проявить благодать, спасти существо, сделать его причастником Нетварного, а само существо вольно жаждать «спасения», стремиться к нему, хотеть стяжать благодать, причем независимо от фактической стороны своей космической и заведомо предопределенной судьбы. "Аще по благодати, то не от дел".

58

Подробнее в части III.

59

Полноценное метафизическое учение об Адаме как «Всечеловеке», совокупности всего человечества подробно развито у святого Григория Нисского.

60

"Умалил еси его мало чим от ангел" Псалом VIII, 6. Ангелическая природа Ветхого Адама проявляется в человеческом духе, уме. Сравнение человека (и первочеловека) с ангелами всегда привлекала внимание богословов. С одной стороны, человек ниже ангелов, поскольку наделен телом и душой, подверженными страданиями, страстям, мытарствам, грехам. С другой стороны, он полнее и совершеннее ангелов, так как заключает в самом себе не только чистый факт отношения «этого» к «иному» (как ангелы — см. примечания к главе 9), но и само «это», данность, наличность, изведанную и включенную внутрь своего существа по всей глубине низших миров. И уже в чисто православном смысле он конечно выше ангелов и вообще всех существ, так как именно его природа была воспринята в Воплощении самим нетварным Господом Богом. Справедливо утверждение, что Ветхий Адама — это ангел, но не справедливо, что Ветхий Адама — только ангел и ничего больше. По этому поводу показательно толкование святого Иоанна Златоустаго на "Книгу Бытия" XVI. "Видя, что созданный человек находится в высочайшей чести и почти ничем не меньше ангелов, как и блаженный Давид говорит: умалил еси его мало чем от ангел (Пс. VIII,6), да и это малое ввел грех не послушания, потому что пророк сказал это уже после преслушания… и т. д." (цит. по "Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста Избранные Творения", Беседы на "Книгу Бытия", Спб, 1898, стр.-127–128).

61

Это богоносное, теофорное понимание «образа» (по-гречески "икона") лежит в основании метафизики православной иконописи.

62

Это «различие» не следует понимать в смысле противопоставления. Св. Григорий Нисский пишет: "Первое (по образу) мы имеем по сотворению, а последнее (по подобию) мы совершаем по произволению". Образ — это печать Творца, предпосылка к совершенству, заложенная в человеке Божеством при его создании. Это нечто данное извне, как начальная антропологическая благодать. Подобие — это собственно сущностное качество твари, наделенной свободой выбора. Но если божественный образ в человеке однозначно влечет его в горняя, богоподобная свобода тварного бытия может быть реализована и в совершенно ином направлении. Подробнее см. В.Н.Лосский "Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие", Москва, 1991

63

Выражения "синтез душ" ("дживагана" — на санскрите) и "золотой зародыш" ("хираньягарбха" — на санскрите) используются здесь по аналогии с манифестационистским описанием космогенеза. В православном предании, строго отвергающем предсуществование душ, принято говорить о "природе Адама". См. сноску (46).

64

У Иоанна Златоуста в "Слове о вочеловечении" двойственная природа Адама описывается как наличие в нем прообраза двух первоверховных апостолов св. Петра и св. Павла. Причем можно предположить, что св. Петр, носитель ключей от царства небесного, соответствует «мужскому» аспекту, а св. Павел — «женскому». Функции Петра и Павла в христианской традиции соотносятся с экзотеризмом (Петр) и эзотеризмом (Павел). При этом Западная Церковь склонна рассматривать Павла как служебную, подчиненную Петру фигуру, как толкователя и "огласителя народов", а Восточная Церковь, наоборот, тяготеет к тому, чтобы поставить мистика и гностика Павла над Петром. Кроме того в четверице высших апостолов с Павлом сближается ап. Иоанн, играющий ключевую роль во всем христианском эзотеризме, а с Петром — ап. Иаков, напротив, символизирующий предельно экзотерический, почти иудеохристианский аспект Церкви. (Подробнее об этом см. главы 18 и 40.) Этот сюжет можно было бы развить и дальше, так как подобное исследование чревато крайне интерес-

ными выводами относительно структуры христианской инициации; но здесь мы, к сожалению, ограничены основной темой нашего изложения. Заметим лишь, что аналогичная ситуация существует и в исламской традиции, где в случае суннитов однозначно утверждается превосходство «законодателя», "печати пророков" Мухаммада над «толкователем» и эзотериком Али, а в шиизме (особенно в исмаилизме) наоборот — превосходство Али над Мухаммадом. При этом так же, как и в христианском эзотеризме, Мухаммад соотносится с «мужским» началом, а Али — с "женским".

65

Это точка соприкосновения «земли», "красной глины" ("адама"), "почвы рая", телесной реальности с космическими водами, которые в описании рая символизируютсячетырьмя реками, текущими по Эдемскому саду. Можно сравнить этот символизм с тем, что сказано выше о смерти и бессмертии.

66

Согласно некоторым апокрифическим текстам, одна ипостась Адама все же остается в раю, что описывается в сюжете как возвращение туда его третьего сына — Сифа.

67

Апостол Павел в "Послании к Римлянам" (VIII, 20) по этому поводу говорит: "Суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшего ю… " ("потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего (ее)…"), и далее (VIII, 22): "Вемы бо, яко вся тварь (с нами) совоздыхает и сболезнует даже до ныне" ("ибо знаем, что всякая тварь совокупно стенает и мучится доныне"). В этом утверждается гармоничная солидарность субъективного и объективного аспектов существования в зависимости от конкретной модификации космической среды. «Падший» Адам живет в «падшем» мире, и это затрагивает как физическое, так и психическое состояние окружающей человека реальности. «Спасение» космоса и «спасение» людей также взаимосвязаны. Ап. Павел пишет (Рим. VIII, 19): "Чаяние бо твари откровения сыном Божиим чает" ("ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божи-

их"). То есть изменение качества космической среды напрямую связано с улучшением качества человеческого субъекта, в данном случае у Павла, с его божественным «усыновлением», "облачением во Христа" и обожением.

68

Sohravardi Shihabodddin Yahya "L'Archange empourprй", Paris, 1976. Русский перевод трактата Сохраварди "Багряный Архангел" в книге "Конец Света", указ. соч.

69

По меньшей мере, так дело обстоит для большинства людей, происходящих из «падшей» природы как продукты ее индивидуации. Чтобы непротиворечиво объяснить библейские сюжеты о Сифе, Енохе или Илие, креационизм вынужден прибегать к постулированию антропологического дуализма, (нарушающего, тем не менее, стройность и однородность авраамической доктрины), в котором допускалась бы возможность исключительных случаев происхождения избранных людей из реальности, предшествующей природе падшего Адама. Но уже сам такой шаг заставляет отойти от логической чистоты строгого креационизма. Подробнее см. А.Дугин "Илия Пылающий" ("Конец Света").

70

Эти две части сакральной истории присутствуют на православном иконостасе в двух его верхних чинах — верхнем чине «праотцев» (от Адама до Моисея) и втором сверху чине «пророков» (от Моисея до Иоанна Крестителя). Первой части соответствует "естественный закон", второй — "закон писанный".

71

Можно предположить, что первые скрижали Завета, разбитые Моисеем, относились к качеству закона, соответствующего периоду праотцев.

72

Основатель сафедской каббалистической школы Исаак Лурья утверждал, что "приход машиаха будет лишь подписью под делами сынов Израилевых", т. е. финальным аккордом в цепи «законопослушного», «праведного» поведения сущностно ветхого человечества. См. G. Scholem "La Kabbale et sa symbolique", указ. соч.

73

Подробнее об отличии эзотеризма "Седьмого Дня", еврейской «субботы», «шаббата» от "Восьмого Дня", христианского Воскресения в главе 52.

74

"Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрсти; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев же соблазн, а для Еллинов безумие" — "Понеже и Иудее знамения просят, и Еллини премудрости ищут. Мы же проповедуем Христа распята, Иудеем убо соблазн, еллином же безумие." ("Первое послание святого апостола Павла К Коринфянам", I, 22–23). И ранее "Ибо написано погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну" — "Писано бо есть: погублю премудрость премудрых, и разум разумных отвергну". (Там же I, 19, Павел ссылается на «Исход» XXIX, 14)

75

См. 3-й ирмос первого канона на Рождество Христово: "... и в последняя (разрядка наша — А.Д.) от Девы воплощенному безсеменно".

76

Св. апостол Павел "Послание к галатам", III, 28 "Несть июдей ни эллин"; "К колосянам", III, 11 "Несть эллин ни июдей".

77

Воскресный догматик второго гласа: "Прейде сень законная, благодати пришедше..."

78

"Прииде бо Сын человеческий взыскати, и спасти погибшаго". От Матфея, XVIII,11. И в другом месте: "Прииде бо Сын человечь взыскати и спасти погибшаго". От Луки XIX, 10.

79

"Не требуют здравии врача, но болящии. не приидох призвати праведники, но грешники на покаяние". (От Марка, II, 17); в другом месте: "Не приидох бо призвати праведники, но грешники на покаяние". (От Матфея, IX, 13); в другом месте: "Не требуют здравии врача, но болящии. Не приидох призвати праведных, но грешныя в покаяние". (От Луки V, 32).

80

"Аз есмь пастырь добрый, и знаю моя" (От Иоанна X, 14).

81

"Вы отца вашего диавола есте, и похоти отца вашего хощете творити" (От Иоанна VIII, 44).

82

У святого апостола Павла ("Первое послание к Коринфянам", VI, 3) есть такой загадочный фрагмент: "Разве не знаете, что мы будем судить ангелов?" ("Невесте ли, яко ангелов судити имамы?"). Очень важно, что речь идет о грядущем суде, суде, связанном с Концом Времен, понятым в уникальной оптике православной традиции. Если бы изначальный суд над ангелами, приведший к падению денницы, был бы окончательным, то такой необходимости возвращаться к этому вопросу в Конце Времен через святых и апостолов Новозаветной Церкви не было бы. Это намек

как раз на "третий ангельский выбор", который предполагает конечный пересмотр ангелологической проблемы в свете Благой Вести.

83

Подробнее об этом см. в Части IV. "Инициатический смысл христианских таинств".

84

От Луки XVII, 21.

85

В каждой вещи и в каждом существе есть измерение вечности, но не предвечности. Предвечность нетварна, вечность тварна. Всякая вещь существует всегда в неподвижном сверхформальном мире небес, и поэтому всякая конкретная тварь, в конечном счете, есть ничто иное как развертывание во времени и пространстве, а также в иных формах континуальной длительности, вечного, небесного элемента. Это может быть представлено как "личное небо" существа или предмета, как их ангелическая соль. Но циклическое развитие мира представляет собой прогрессирующее удаление тварей от этой соли, в чем, собственно, и заключается естественный процесс истории Вселенной. Манифестационисты видят этот процесс как сущностно обратимый, т. е. любая вещь и любое существо могут при определенных условиях сами по себе вернуться к ангелической соли своего небесного вечного «я». Строгие креационисты (иудаисты) утверждают, что такой возврат вообще не возможен ни при каких обстоятельствах. Православная традиция со своей стороны придерживается позиции, что такое новое обретение вечного зерна стало возможным для тварей только благодаря добровольной искупительной жертве Сына Божьего. Само "Царство Небесное" преобразилось через эту Жертву, став "новым небом". Разведенное в строгом креационизме вечное и предвечное неизреченным образом сочеталось через исступление Божественной Любви. Это — преображение самих небес, милосердное просветление вечного нетварным фаворским светом предвечного.

86

"Иже аще взыщет душу свою спасти, погубит ю: и иже аще погубит ю, живит ю." От Луки XVII, 33.

87

Это выражение может вызвать недоумение и подозрение в возможном единосущии обоженного человека и Нетварной Троицы. На самом деле, в рамках православной ортодоксии никакого единосущия твари и Творца быть не может, и речь идет не об отождествлении человека с Христом, который всегда остается уникальной Богочеловеческой личностью, но об "облачении в Христа", о таком умалении индивидуального и тварного в самом себе "Христа ради", что высвобожденное онтологическое пространство (находящееся в самой глубине человеческого сердца) становится вместилищем Божества, храмом Духа. Это не значит, что человек становится "сыном Божиим" по предвечному Рождению, но по усыновлению, по благодати. В «Псалмах» есть указание на это высочайшее таинство: "Аз рех. Бози есте, и сынове вышняго вси: вы же яко человецы умираете и яко един от князей падаете". Пс. 81, 6–7 Здесь надо понимать выражение "сыновья вышняго" не по рождению, а по усыновлению, благодатному сыноприимству. В Евангелии от Иоанна сам Спаситель описывает структуру обожения: "Аз о сих молю, не о всем мире молю, но о тех, ихже дал еси мне, яко твои суть: И моя вся Твоя суть, и твоя моя: и прославихся в них" (Ин. XVII,10–11) И далее "Оче святый, соблюди их во имя Твое, их же дал еси мне, да будут едино, якоже и мы". (Ин. XVII, 11). И еще: "Не о сих же молю токмо, но и о верующих словесе их ради в мя: Да вси едино будут: якоже Ты, Оче, во мне, и аз в Тебе, да и тии в нас едино будут: да и мир веру имет, яко Ты мя послал еси. И аз славу, юже дал еси мне, дах им, да будут едино, яко же мы едино есмы." (Ин. XVII, 21–22). Тему обожения развивали многие отцы Церкви. Св. Иреней Лионский писал: "Вот причина, по которой Слово Божие стало человеком и Сын Божий Сыном человеческим: все для того, чтобы человек (...) стал сыном Бога" ("Против ересей", III 19,1) Св. Афанасий Великий: "Логос стал плотью, чтобы мы, получив от духа его, смогли бы обожиться" (цит. по "De Decr. Nic. Syn.", 14); он же: "Потому что он стал человеком, чтобы мы обожились" (цит. по "Or. de Incarn. Verb. 54"); он же: "Союз сделан для того, чтобы к божественной природе совокупить природу человеческую и чтобы спасение и

обожение человека были обеспечены" (цит. по "Or. contra arianos", II, 70). Святой Василий Великий определял человека как "животное, способное к обожению": "Человек — это животное, получившее призвание стать Богом" ("Слова Василия Цезарийского, переданные Григорием Назианзином", цит. по O.Clement «Sources», Paris, 1982). Сам Григорий Назианзин: "Как не быть ему Богом, когда и ты, ты сам, через него становишься Богом" (цит. по "Oratio 39, 40"). Святой Кирилл Александрийский: "Если Бог стал человеком, человек стал Богом" (цит. по "Rom. hom.,IX,3"). Св. Максим Исповедник: "Твари станут через благодать тем же, чем Бог является по своей природе" (цит. по V.Lossky "A l'image et a la ressemblance de Dieu", Paris, 1971). Святой Максим Исповедник в комментариях к Дионисию Ареопагиту ("О Божественных именах", 1,1) пишет: "Ибо сокрытая для всех божественность единого Бога есть богоначальная сила, начальствующая над так называемыми богами (курсив наш — А.Д.) — ангелами ли, или святыми людьми, — в соответствии с чем Творцом тех, кто становится по причастию богами, является божественность-в-собственном-смысле-слова, поистине из себя беспричинно сущая". (цитата по Дионисий Ареопагит, Спб, 1995)

88

Это относится к традиционному католичеству, так как в последние десятилетия — особенно после Ватикана II — Римская Церковь настолько далеко ушла от основополагающих для христианства принципов, что едва ли к ней можно сегодня применить даже выражение «спасение». Признав, что "спасение возможно и вне христианской религии", современный Ватикан окончательно порвал всякую связь с Христовой Церковью.

89

Мы используем здесь и в дальнейшем термин «христиано-христиане» и "христиано-христианство" для того, чтобы выделить ту позицию, которая отлична и от иудеохристианства и от эллинохристианства, но представляет собой законченную метафизическую доктрину третьего пути, иную, нежели все анафематствованные и неанафематствованные версии христианского креационизма (иудеохристианство) и христианского манифестационизма (эллинохристианство). Строго говоря, именно такое христиано-христианство и есть Православие в его высшем и наиболее

чистом смысле. Хотя в более узком значении под Православием и Восточной Церковью можно понимать также все не иудеохристианские тенденции христианской традиции.

90

"Приидоша убо мати и братия его, и вне стояще послаша к нему зовуще его: реша же ему, се мати твоя и братия твоя вне ищут тебе. И отвеща им глаголя: кто есть мати моя или братия моя."(От Марка III, 31–33)

91

От Луки, VII, 28. Там же несколько выше: " Глаголю вам, болий в рожденых женами пророк Иоанна, никтоже есть". Речь идет о принципиальном метафизическом различии между "рожденными свыше" и "рожденными снизу". Иоанн Предтеча суммирует собой сугубо тварный мир, причем в его универсальном архетипическом аспекте; он не просто человек, он — Ангел. Сам Исус говорит о нем: "Но чесо изыдосте видети; пророка ли. Ей глаголю вам, и лише (выделение наше — А.Д.) пророка. Сей бо есть о немже писано есть, се аз послю Ангела (выделение наше — А.Д.) моего пред лицем твоим, иже устроит путь твой пред тобою". (От Луки VII, 26–27). Но даже будучи Ангелом, высшим из рожденных земных людей и облеченным в силу Илии, Иоанн Предтеча несопоставимо ниже тех, кто сподобился реализовать полноту Крещения в Нетварное Божество, Крещение "Духом Святым и огнем", которое может быть даровано только одним Богочеловеком Исусом Христом.

92

"И призвав два некая от ученик своих Иоанн. Посла ко Исусу глаголя, ты ли еси грядый, или иного чаем" (От Луки, VII, 20).

93

Об инициатической структуре крещения подробно поговорится в Части IV. "Инициатический смысл христианских таинств".

94

"Отвещавше Иоанн всем, глаголя, аз убо водою крещаю вы. Грядет бо креплий мене, ему же несмь достоин отрешити ремень сапогу Его, той вы крестит Духом Святым и огнем." (От Луки, III, 16)

95

См. сноску (89).

96

От Иоанна VIII, 44.

97

Это место требует пояснений. Христианская традиция, начиная с некоторого момента, настолько универсализировалась и отдалилась от иудаистической среды, что сопоставление собственно христианской ангелологии с ангелологией тех иудеев, которые продолжали отрицать Христа, полностью утратило свою актуальность, в отличие от первых веков христианства, где такая проблема, напротив, стояла очень остро. Начиная с эпохи Вселенских соборов синагогальная традиция, остававшаяся в рамках Ветхого Завета, почти полностью перестала интересовать христианских апологетов, будучи приравненной к малозначительной и периферийной секте, наряду с пережитками язычества (борьба с которым была даже более актуальной). По этой же причине сдвиг в ангелологии не получил должного развития у святых отцов. Христианская Церковь признала только саму себя полномочной преемницей Ветхозаветной Церкви, и следовательно, поместила ветхозаветную ангелологию в новозаветный контекст. Но прежде, чем это стало свершившимся фактом, ей пришлось преодолеть период расцвета гностических ересей, в которых самостоятельность и специфичность иудаистической метафизики осознавались предельно остро. Зазор между "благими ангелами" в христианском понимании и "благими ангелами" в ветхозаветном понимании строго равнялся объему иудаизма, не принявшего Христа. И тот факт, что не смотря ни на что, иудейство и после Христа

сохраняло свое радикальное отличие от «эллинства» и его манифестационистской метафизики, не позволяет совершить в его отношении ход, аналогичный приравниванию языческих «божеств» к демонам и низшим духам. Когда этот зазор стал стремиться к нулю по мере успешной вселенской проповеди христианства, поскольку иудаизм представлял в таких условиях бесконечно-малый религиозный элемент, соответствующая ангелологическая проблема была снята, и к собственно иудейской ангелологии после Христа никто всерьез не относился. Однако, уже в последние века, эта ангелологическая проблема снова становится в центре внимания, так как истинно христианская традиция оказалась снова в крайне сложных условиях, когда ее теснят со всех сторон иные религиозные формы, среди которых влияние иудаизма постоянно возрастает (речь идет и о псевдохристианских сектах). И в таком контексте проблематика иудейской метафизики и, в частности, иудейской, строго креационистской ангелологии становится крайне значимой. Бесконечно малый, периферийный элемент снова разрастается до значительного масштаба, а вместе с тем, резко сужается онтологический объем ортодоксии. И в такой оптике проявляются те аспекты христианского учения, которые были несущественными на предыдущих экклесеологических этапах. В "Книге о Вере" Захарии Копыстенского последние времена христианской истории уподобляются первым временам раннего христианства. После падения Византии и окончания эпохи Московской Руси, как последней цитадели Православного Царства, мы объективно вступили в качественно новый экклесеологический период, где требуется пересмотреть определенные богословские подходы, в чем-то вернувшись к проблематике первых христиан. Как в ту эпоху над миром в религиозном и политическом смысле доминировали "эллины и иудеи", так и сегодня власть "могуществ нынешнего века" выступает через новые десакрализированные формы того же антихристианского качества. Именно в этом состоит актуальность переосмысления ангелологической проблемы и необходимость более пристально вдуматься в зловещий смысл современного иудаизма. А это как раз и сопряжено с проблемой ангелологии и "суда над ангелами", о котором говорил святой апостол Павел. См. сноску (82).

98

Этот же отход от ортодоксии совершили русские софиологи, в частности, о. Сергий Булгаков.

99

Исихастами эти три символических дара трактуются следующим образом: золото — как знак царственности Христа, смирна — как его крестная спасительная смерть, а ливан — как нетварная божественная жизнь.

100

"Иже прежде солнца, солнцу зашедшу иногда во гроб, предвариша ко утру взыскающе, яко дне мироносицы девы, и друга ко друзей вопияху: О! Другини, приидите, вонями помажем Тело живоносное и погребеное, плоть воскресившаго падшаго Адама, лежаща во гробе, идем и потщимся якоже волсви (выделение наше — А.Д.), и поклонимся и принесем миро, яко дары (выделение наше — А.Д.), не в пеленах (выделение наше — А.Д.), но в плащанице обвитому, и с плачем возопием: О! Владыко, востани, и те падшим подая воскресение." (Икос 6-й песни Канона Пасхи). Параллель жен-мироносиц с волхвами подчеркивается и численно (и тех и других — три), и в том, что они несут миро, и в сравнении пелен младенца с пеленами савана.

101

Иногда предание утверждает, что жены-мироносицы суть те же три женщины, которые были у Креста во время распятия Спасителя. "Стояху же при Кресте Исусове мати его, и сестра матери его, Мария Клеопова, и Мария Магдалыни". От Иоанна, XIX, 25. С инициатической точки зрения, важно, что имена у всех были одинаковы — Мария. В некотором смысле, три Марии или три жены мироносицы суть три аспекта одного и того же архетипа совершенного человека, подобно тому, как три волхва суть три аспекта Царя Мира или совершенного человека в дохристианском контексте. В древнерусской церковной традиции существовало две версии произнесения имя «Мария». С ударением на второй слог оно означало только Богородицу. С ударением на первый слог — всех остальных Марий.

102

Guйnon Renй "La Grande Triade", Nancy, 1946

103

"Той бо есть мир наш, сотворивый обоя едино, и средостение ограды разоривый: Вражду плотию своею, Закон заповедей ученми упразднив, да оба созиждет собою во единаго новаго человека, творя мир". (К Ефесянам, II, 14–15).

104

Тогда как сам Первосвященник по законам иудейской традиции мог входить туда только один раз в год.

105

К этому относятся все евангельские слова Христа о детях. К примеру: "Оставите детей приходити ко мне, и не браните им: таковых бо есть Царствие Божие. Аминь бо глаголю вам, иже аще не приимет Царствия Божия яко отроча, не имать внити в не." (От Луки, XVIII, 16–17). В другом месте: "И призвав Исус отроча, постави е посреде их. И рече: Аминь глаголю вам, аще не обратитеся и будете яко дети, не внидете в Царство Небесное. Иже бо ся смирит яко отроча се, той есть болий в Царствии Небеснем. И иже аще приимет отроча таково во имя Мое, Мене приемлет." (От Матфея, XVIII, 2–4) На инициатическом уровне речь идет о переходе существа к изначальному, «небесному», ангельскому существованию, предшествующему космической конкретизации и «грехопадению». Символизм «возврата» посвященного в младенческую стадию в ходе инициации присутствует во всех эзотерических учениях и ритуалах.

106

Напомним, что иудейская каббала является нетипичной для иудаизма эзотерической доктриной, где в противоположность иудейской ортодоксии преобладают некреационистские, манифестационистские, «эллинские» мотивы, и на этом основании многие современные иудейские ученые склонны считать кабба-

лу заимствованием из неиудейских источников или криптохристианством. См. I.Tishby, G. Vajda и т. д.

107

Празднуется Православной Церковью 8 сентября по старому стилю.

108

Празднуется Православной Церковью 21 ноября по старому стилю.

109

Празднуется Православной Церковью 25 марта по старому стилю.

110

От Луки I, 30.

111

От Луки I, 35.

112

Празднуется Православной Церковью 15 августа по старому стилю.

113

Псалтырь 44, 14.

114

Песнь Песней 1,4 "Черна есмь аз и добри дщери иерусалимския. Яко села кедарска, и яко кожа Соломони".

115

Песнь Песней 4,7 "Вся добра еси, ближняя моя, и порока несть в тебе".

116

Песнь Песней 2,4 "Введите мя в дом вина, вчините ко мне любовь".

117

Guйnon Renй "Apercus sur l'esoterisme chretien", Paris, 1954, ch. II.

118

Согласно Генону, под «религией» следует понимать специфическую форму экзотерической (а не эзотерической) традиции, которая в той или иной степени связана с «монотеизмом», «креационизмом» и личностным представлением о Божестве. Так, Генон считает, что «религиями» являются только иудаизм, христианство и ислам, тогда как индуизм, буддизм, китайская традиция, синтоизм и т. д. не религии.

119

Подробнее об этом в Части VII.

120

В ветхозаветном храме корабль знаменовал собой архетип космоса — отсюда символический ряд: 12 хлебов (12 знаков зодиака), 7 светильников (7 планет), 4 цвета, соответствующие 4 элементам (виссон — земля, багряница — море, синева — воздух, червленый цвет — огонь). В эту часть храма в иудаизме могли входить только священники, левиты, а в Святую Святых только один первосвященник. В христианском священстве, как мы увидим дальше, всякое рукоположение позволяет посвященному входить в алтарь, а простые верующие беспрепятственно допускаются во все части корабля. Тем самым символически все православные приравниваются по статусу (как минимум) к ветхозаветным левитам, а христианское священство аналогично (как минимум) уровню ветхозаветного первосвященника. Все это теснейшим образом связано с "чином Мельхиседека".

121

См. "Книгу о Храме" Симеона, митрополита Фессалалонитского, опубликованную в тексте "Божественная Литургия", составитель И.Дмитриевский, Москва, 1993, репринт.

122

7-й Вселенский собор и некоторые положения, вошедшие в "Торжество Православия" в период паламитских споров, однозначно утверждают взаимодополняющий характер евхаристического таинства и образов иконостаса. Святые Дары есть факт Божественного Присутствия, тогда как иконостас есть образ Божественного Домостроительства и одновременно эсхатологического завершения участия Троического Бога в истории космоса. Сочетание действенности святого Причастия с наглядным богословским синтезом иконостаса дает главному инициатическому ритуалу Православия полноту и совершенство. Подробнее см. Л.А. Успенский "Богословие иконы Православной Церкви", Москва, 1989

123

Сверхтварный, «гиперуранический» мир, символизируемый в православном Храме алтарной частью, выступает в литургии как реальное местопребывание Божества во всей имманентности его

субъектного наличия. Следовательно, в каждом из «эпиклетических», т. е. предполагающих прямое участие Святого Духа, таинств Церкви утверждается конкретное присутствие нетварного субъекта, воздействующего на тварный объект прямо и непосредственно, преображая его, подобно лучам Фаворского Света. Следовательно, православные таинства всегда и во всех случаях имеют в себе «обожающее» измерение, некую внутреннюю, имманентную, внутрисущую "алтарную часть". В католическом Храме этот сверхтварный «предел» остается вообще вне помещения Церкви, и его прямое воздействие заменяется на опосредованное ангелическое соучастие, подобное ветхозаветному периоду влияния Святого Духа на священную историю Израиля.

124

В некотором смысле, можно назвать эту ересь также "иудеохристианской".

125

В рамках самой Церкви «иудеями» являются иудеохристиане, т. е. все склоняющиеся к арианизму, несторианству и строгому креационизму, а «эллинами» — эллинохристиане, т. е. все тяготеющие к монофизитству, монофелитству и манифестационизму.

126

Guйnon Renй "Apersus sur l'Initiation", Paris, 1946; "Initiation et la realisation spirituelle", Paris, 1952 etc.

127

Откровения святого Иоанна Богослова, XX, 6. То есть "они не подвержены "второй смерти". Избежать "второй смерти" можно только после победы над "первой смертью". Поэтому Апокалипсис провозглашает: "Блажен и свят, иже имать часть в воскресении первем (выделено нами — А.Д.): на нихже смерть вторая не имать области, но будут иереи (выделено нами — А.Д.) Богу и Христу и воцарятся с Ним тысящу лет". Показательно, что побе-

дившие "вторую смерть" именуются здесь «иереями»; ниже мы увидим, что инициация в великие мистерии соответствует именно «жреческому», «иерейскому», «священническому» посвящению. Можно также вспомнить "езеро огненное" Апокалипсиса (XX, 14–15): "И смерть и ад ввержена быста в езеро огненное: и се бысть вторая смерть. И ижеся не обрете в книзе животней написан, ввержен будет в езеро огненное". "Езеро огненное" как символ наступления "второй смерти" означает негативную сторону небесного (третьего) мира, который сам тождественен "книге животней" и который в момент Светопреставления поворачивается к двум мирам "Нижних Вод", т. е. мирам тонких и плотных форм, своей уничтожающей, огненной стороной, тогда как световая положительная сторона открывается лишь для посвященных в "великие мистерии", для "иереев Бога" и "участников первого воскресения".

128

От Иоанна III, 3–8: "Отвеща Исус и рече ему: аминь, аминь глаголю тебе, аще кто не родится свыше, не может видети царствия Божия. Глаголя к нему Никодим, како может человек родитися стар сый; егда может второе внити во утробу матери своея и родитися; Отвеща Исус, аминь, аминь глаголю тебе, аще кто не родится водою и духом, не может внити во царствие Божие. Рожденное от плоти, плоть есть: и рожденное от духа, дух есть. Не дивися, яко рех ти, подобает вам родитися свыше. Дух, идеже хощет, дышет, и глас его слышиши, но не веси, откуду приходит, и камо идет: тако есть всяк человек рожденный от Духа". В этом фрагменте раскрывается сущность христианской инициации и особенно ее первого этапа — крещения.

129

От Матфея XIX, 29.

130

"Егдаже прииде кончина лету, посла Бог Сына Своего единароднаго, раждаемого от жены, бываема под законом да подзаконныя искупит, да всыновление восприимем. Да яко есте сынове, посла Бог Духа Сына своего в сердца ваши, вопиюща: Авва Отец!" К

Галатам, IV, 4–6. В этом кратком отрывке св. апостола Павла сконцентрирована вся инициатическая доктрина Православия.

131

Раньше на Руси использовали выражение "поставление в попы", которое и сейчас употребляют староверы-поповцы. Важно подчеркнуть здесь слово «поставление», от глагола «ставить», «стоять», так как этот этап инициации прямо относится к вертикальному символизму, к реализации духовного перпендикуляра к центру космической реальности.

132

Первое соборное послание Петра, II, 9. "Вы же род избран, царско священие, язык свят людие обновления, яко да добродетели возвестите, иже из тмы вас призвавшему, в чюдный Его свет".

133

От Иоанна X, 34.

134

У Дионисия Ареопагита при описании таинства рукоположения символически растолковываются ритуальные различия посвящения архиереев, иереев и дьяконов. Так посвящаемому архиерею, стоящему коленопреклоненно перед алтарем, на голову возлагаются не только руки, но и Священное Писание, а посвящаемому иерею Священного Писания не кладется. Дьякон же стоит перед алтарем на одном колене. Эти три разновидности посвящения в "великие мистерии" не отрицают единой передачи нетварной энергии Троицы, апостольской силы Святого Духа, действительной во всех трех случаях. Различие в ритуалах предопределяет лишь соответствующие экклесиастические функции, соответствующие трем основным уровням церковной иерархии.

135

Здесь можно напомнить фрагмент Апокалипсиса относительно "смерти второй", где говорится об "огненном озере". Можно предположить, что самосожжения староверов связывались ими самими с этим "огненным озером", «геенной», в которой на Страшном Суде суждено исчезнуть аду и смерти. Ритуально сжигая себя на физическом плане, окунаясь при жизни в "огненное озеро", самые радикальные староверы, возможно, стремились «выплыть» с его обратной стороны, т. е. со стороны небесного Света, у самого престола Божьего среди праведников и избранных. Это не так уж и невероятно, если принять во внимание метафизическое тождество света и огня, различающихся лишь применительно к низшим мирам вселенной (психическому и физическому), в отношении которых они могут выступать как в положительной (световой), так и в разрушительной (огненной) функции.

136

О нем можно сказать, что он записан в "Книзе Животней" по выражению Апокалипсиса.

137

Так орарь диаконов символизирует одно крыло ангела, и во время литургии не раз именно диакон исполняет собственно ангельские функции. У иерея епитрахиль, т. е. орарь, сложенный вдвое, символизирует два ангельских крыла и соответствует его архангельскому статусу и т. д.

138

Возможно здесь следует выдвинуть гипотезу об инициатическом значении великой и малой схимы ("затвора") и внимательнее проанализировать различия в соответствующих ритуалах пострига.

139

См. подробнее часть VII.

140

В ранние периоды Церкви высшему инициатическому порядку священства соответствовали иные, более формализованные чины, называемые «пророками» и «дидаскалами», харизматическими учителями. Эти чины, о которых можно найти упоминание у самого апостола Павла, считались высшими по отношению к епископам и пресвитерам. Очень о многом говорит в данном случае определение «пророк», так как именно пророческая функция связана с высшей триадой ангельских чинов. Сравни видения ветхозаветных пророков, особенно Исайи. Однако, непосредственно пророческая линия в екклесиастической структуре ранней Церкви заканчивается к III веку, и поворотным пунктом можно считать анафемствование последователей Монтана, настаивавших на сохранении харизматической линии и на продолжении «пророческой», серафимской инициации. Кстати, к монтанизму положительно относился даже Тертуллиан. В последующие периоды эта линия не прервалась окончательно, но перешла к более закрытым формам существования в лоне христианского монашества. Важно отметить, что исихазм, собственно говоря, не пошел от Паламы или Григория Синаита. Его история восходит к созерцательной линии древнейшего отшельничества и устным инициатическим преданиям православного эзотеризма. И на основании символических соответствий логичнее всего предположить, что древнейшие формы исихазма или «протоисихазма» были продолжением инициатической линии "харизматических учителей", «дидаскалов» ранней Церкви. Более того, название «старец» ("геронтес") применительно к посвященному в исихазм возможно следует толковать как указание на причастность к этой «старой», древнейшей в рамках христианства харизматической и пророческой традиции.

141

"О церковной иерархии" цит. по Pseudo-Denys "Oeuvres completes", Paris, 1943

142

Соответственно, с необходимостью должны использоваться елей или миро. Подробнее см. главу 28.

143

Послание апостола Павла к Евреeям, главы V, VI и VII.

144

К Евр. VII, 3: "Без отца, без матери, без причта рода, ни начала днем, ни животу конца имея, уподоблен же Сыну Божию, пребывает священник вьну."

145

С нашей точки зрения, это абсолютно верно, и более того, следует сделать из этого замечания Генона все логические выводы. Христианская традиция (даже если абстрагироваться от ее трансцендентных аспектов), вопреки своей исторической преемственности иудаизму, во всем своем строе, символизме, ритуалах и доктринах является более изначальной и древней, более первичной, нежели иудаизм, и даже весь авраамизм в целом. И неудивительно поэтому, что в структуре христианской сакральности так много прямых параллелей с Изначальной гиперборейской Традицией, следы которой можно отыскать во многих индоевропейских мифах и культах. Мельхиседек и чин его священства, его сакрального церковного института, есть полное возрождение древнейшей гиперборейской духовности, которое и во временном и в качественном аспектах превосходит авраамизм во всех его версиях. Но это слишком обширная тема, требующая основательного исследования сама по себе. См. также Guenon Rene "Le Roi du monde", Paris, 1927.

146

По-церковнославянски: "Ничтоже бо совершил закон". К Евреям, VII, 19.

147

К Евреям VII, 19: "привведение же есть лучшему упованию, имже приближаемся к Богу".

148

См. Guenon Rene "Le Roi du monde", указ. соч.

149

У зороастрийцев «ахурами» называются «боги», а «дэвами» — «демоны», а у индусов наоборот: «асуры» — «демоны», а «дэвы» — «боги».

150

Вообще Дева, Жена играет огромную роль в зороастризме, и особенно в качестве "небесной девы", "солнечной девы", предводительницы ангелов, «фраварти».

151

Об этом достаточно сказанно в частях II и III.

152

Сходным образом составлено и греческое слово «метафизика», означающее "то, что стоит выше физики (природы)", "то, что трансцендентно по отношению к физике".

153

Нетварная часть дается Святым Духом, который нисходит в момент крещения, открывая христианину перспективу личного обожения — отныне его плоть может стать евхаристическим телом Христа, его душа — евхаристической кровью Христа, его дух — Святым Духом. Ветхий Адам во святом крещении получает возможность стать Новым Адамом, не рожденным от праха, но

сошедшим с небес.

154

В чем-то это сродни погружению в состояние после смерти, post mortem.

155

Что часто внешне выражается через определенные харизмы и, в первую очередь, в даре "различения духов".

156

Вообще сужение понятия «грех» до уровня моральной категории есть отступление от полноценной метафизики Православия, где оно относится, в первую очередь, к онтологическому аспекту существования. Есть два типа греха — первородный и смертный. Первородный грех — это общее качество послеадамического человечества, накладывающее на всех людей определенные онтологические ограничения. Такой грех упраздняется в момент святого крещения. После крещения тяготение к этой, уже преодоленной благодатью, форме существования, т. е. к состоянию Ветхого Адама, есть смертный грех так как он имплицитно ставит под сомнение действенность спасительной жертвы Сына Божьего и являет собой хулу на Святого Духа. Первородный грех проявляется в естественном тяготении человека к отходу от Завета с Богом, закона Божьего, внешнего по отношению к самому человеку. Смертный грех — это неестественное тяготение к отходу от внутреннего слияния с самим Богом (а не только с Заветом), что осуществляется в крещении. Именно поэтому путь христианской реализации есть гораздо более напряженная и драматическая духовная реальность, нежели формально схожие с ней инициатические методы других традиций — как «эллинских», так и «иудейских». В некотором смысле, каждый крещеный христианин может приобрести невероятно много, но может также и все потерять. При упразднении первородного греха онтологическое положение человечества не только безмерно улучшается, но и становится несравнимо более рискованным и метафизически опасным.

157

Даже на чисто внешнем уровне видно, что в самые тяжелые для Русской Церкви периоды именно женщины, крепче мужчин держащиеся ритуалов и обрядов, спасали положение, вопреки всему сохраняя верность духовным основам и каноническим принципам Традиции.

158

Вообще женское священство и чин диаконисс имеют очень важно значение, так как речь идет об екклесиастическом институте, прямо связанном с сотериологической функцией женщины в христианстве. Не подлежит сомнению, что женщины (девы или вдовицы) проходили в ранней Церкви рукоположение. Особенно важной была их роль на чисто эзотерическом этапе христианства — в I–II веках. Важное место женщины занимали среди «харизматических» чинов ранней церковной иерархии, отсюда такое широкое участие женщин в движении монтанитов, настаивавших на продолжении линии новозаветного пророчества и в более поздние эпохи.

159

В этом смысле следует особо отметить инициатический смысл ночи в христианстве, равно как и годовой эквивалент ночи — зиму, провиденциально избранное время Рождества. Ночь — это время Любви, брачных отношений. На метафизическом уровне ночь означает трансцендентные аспекты реальности, ее наиболее внутренние, эзотерические измерения, также связанные с браком, только в инициатическом смысле. Отсюда важнейший православный обряд «ночеденствия», "всенощного бдения", основанный на брачных аллегориях Евангелия. Бодрствовать в ночи означает инициатически погружать свое сознание в тайные сферы неочевидного, сверхчувственного, и в конечном итоге, нетварного. Одновременно, это практическое осуществление эсхатологического учения о том, что Спаситель приходит в конце мира, в точке вселенской Полночи. Бодрствование посвященных в то время, когда профаны спят, подчеркивает их волевое противостояние бытийным эсхатологическим условиям, их концентрацию на трансцендентном аспекте полночи, связанном с таинством

Рождества Иммануила. Древние христиане отправляли литургии именно ночью, и этот обычай никоим образом не объяснялся осторожностью и гонениями. И до сих пор в Храмах возжигаются свечи, как будто служба происходит ночью, символизируя тем самым мистическую ночь и акцентируя брачный характер литургических таинств.

160

Интересно, что в Послании к Римлянам апостол Павел явно связывает манифестационистский характер «эллинской» традиции с оргиастической распущенностью и перверсиями язычников. В главе I, 19–20 Павел говорит об «эллинах»: "Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассмотрение творений видимы, так что они безответны". В этом фрагменте емко определяется сущность манифестационизма, «эллинской» теологии. Далее (I,25), святой апостол Павел указывает на причину вырождения «эллинизма»: "Они заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца". Иными словами, манифестационизм, вырождаясь, теряет трансцендентное измерение, переходит в «пантеизм». Отсюда следует и вырождение "языческой любви" (I,26): "Потому предал их Бог постыдным страстям..." Важно отметить причинную связь, столь очевидную для апостола между изменением соотношений между Творцом и тварью в манифестационистской метафизике и половым развратом и извращениями в языческом быту. Это и есть смешение или «чрезмерность» любви.

161

Кстати, к этому же символическому разряду относятся и слезы, играющие такую важную роль в православной инициатической реализации. Слезы также рассматриваются как телесное проявление Верхних Вод (сравни выражение "горючие слезы") — это теплая жидкость глаз, а глаза в свою очередь связаны с огнем, светом и т. д. У греческих исихастов вплоть до настоящего времени сохранился обряд "посвящения через слезы", когда слезы из глаз старца благочестиво выпиваются его послушниками как особое ангельское питье, способствующее высшей духовной реализации.

162

"Вем человека о Христе, прежде лет четыренадесяти: аще в теле, не вем, аще ли кроме тела, не вем, Бог весть: восхищена бывша таковаго до третьяго небеси". К Коринфянам, XII, 2.

163

К Евреям, XII, 29.

164

Заметим, что современная профаническая наука стремилась до определенного момента относиться к земному миру именно как к чисто материальной реальности, в результате чего появились странные физические теории, довольно быстро пришедшие в полное противоречие с реальностью, так как неспособны были действительно объяснить ни одного явления, по той причине, что основывались на нелепом картезианском допущении о полной независимости материального мира от остальных уровней реальности. Однонаправленное и необратимое время, с которым оперирует современная наука, является не более чем теоретической гипотезой, опровергаемой на каждом шагу обратными, «негэнтропическими» процессами, присутствующими в каждой вещи и в каждом физическом явлении. Сегодня даже эта профаническая наука стремится как-то скорректировать свои материалистические абсурдные предпосылки, заведшие ее в тупик.

165

Наибольший интерес в области исследования годового символизма представляют работы немецкого ученого Германа Вирта, который в своих книгах — Wirth Herman "Die Aufgang der Menschheit", Berlin, 1927; "Die Heilige Urschrift der Menschheit", Berlin — Leipzig, 1936; "Euroasiatische prolegomena zur Geschichte der indoeuropaeischen Urreligion", Leiden, 1973; "Ura Linda Chronik", Berlin, 1936; "Die Symbolhistorische Metode", Marburg, 1955 и т. д. — подробно проследил в самых разнообразных древних традициях, вплоть до пещерных рисунков и наскальных надписей, постоянство единой универсальной парадигмы Священного Года, давшей

начало всем языкам и письменам народов земли, а также основание всем мифологическим и религиозным сюжетам. Тексты Вирта настолько же важны для исследования символизма Традиции, как и книги Рене Генона, хотя Вирт не стоит на традиционалистской точке зрения, и в его трактовках определенных явлений часто сказывается профаническое научное образование. Но при адекватной сверке исследований Вирта с концепциями Генона можно достичь уникальных результатов по выяснению общей структуры Изначальной Традиции, которая, при этом, оказывается не только не противоречащей христианству, но открывается как его предвосхищение, как его естественное, природное, но, одновременно, и богодухновенное провозвестие. На эту тему см. также А.Дугин "Гиперборейская теория", Москва, 1992

166

Подробнее см. H.Wirth и А.Дугин указ. соч.

167

Порядок обхождения иереем алтаря — посолонь (по солнцу) или не посолонь (против солнца) — был одним из противоречий между старообрядцами, отстаивавшими движение посолонь, и никонианами, настаивавшими на противоположном направлении. Учитывая инициатическую значимость таких элементов, легко понять, вопреки профаническим исследователям, считающих подобные вещи мелочами, насколько глубоки были истинные корни русского раскола. Кстати, определенный «годовой» смысл имеют и два других объекта дискуссий. — Так «аллилуйя» толковалась русскими в соответствии не с еврейской этимологией, но по законам древнейших календарных фонетических соответствий — «алл», гласный «а» — начало года, первая треть, как в древнейших рунических кругах; «ил», гласный «и» — середина года, летнее солнцестояние; «уйя», гласный «у» — конец года. «Алл» сопоставляли с Богом-Отцом, «ил» — с Богом-Сыном, «уйя» — с Богом-Святым Духом. Староверы категорически настаивали на троекратном произнесении этой священной формулы (два раза на еврейском и один раз на русском), подчеркивая инициатический характер числа три, соотносимого с самим содержанием славословия. Кроме того, написание имени Исус с одним «и», хотя и противоречит лингвистическим законам перевода с греческого на церковно-славянский, но подчеркивает близость имени Спа-

сителя с древнейшей индоевропейской руной «Ис», которая находилась как раз в точке летнего солнцестояния, являясь фонетико-ритуальным календарным синонимом «летнего» гласного «и» и слога «ил». Таким образом, споры об орфографии имени Спасителя и «аллилуйе» имели под собой глубинное инициатическое основание, прозрачное для современников раскола, но совершенно забытое впоследствии.

168

Нарецаемым отныне «Иммануилом», что означает "С нами Бог".

169

Св. Григорий Палама, указ. соч.

170

"Оному (Христу — А.Д.) подобает расти, мне малится", — говорит Иоанн Предтеча в Евангелии от Иоанна III, 29.

171

Другой важный праздник Иоанна Предтечи — Усекновение Главы — приходится как раз на осень. Отрубленная по приказу Ирода голова подобна солнцу осени, ниспавшему со своей высшей точки и катящемуся к мраку зимы.

172

Николай Угодник и пророк Илия играют огромную роль в русской православной традиции, структурируя православную версию священного года в его двух экстремальных точках — летнем и зимнем солнцестояниях. Так как в священном Кресте года верхняя точка иероглифически сопряжена с нижней, а кроме того обе они являются моментами, где кончается одно и начинается другое, то с этими персонажами связываются многочисленные пре-

дания и легенды, имеющие отношения к дуальности. Так, в Новогороде были Церкви, посвященные Илие Сухому и Илие Мокрому, а в других городах — Николе Сухому и Николе Мокрому. Дуализм Огонь — Вода, сухое — мокрое, дождь — солнечная погода промыслительно сочетались с именами и житиями библейских фигур, заложив основы христианской космологии, сопряженной с календарем и сакральной географией православных царств. Подробнее об этом см. А.Дугин "Мистерии Евразии", Москва, 1995.

173

Характерно, что в русской традиции рядом со схематически изображенным Крестом часто фигурируют четыре буквы М Л Р Б, по две с каждой стороны вертикальной перекладины, что означает "Место Лобное Рай Бысть", т. е. "место казни стало местом рая". В этом наглядно можно увидеть ту дуальность символа, о которой здесь идет речь и которая всегда воспринималась православным сознанием как нечто само собой разумеющееся.

174

Эти ступени бывают числом три или пять и символизируют Голгофу. Часто под ними изображается череп Ветхого Адама, так как «Голгофа» по-древнееврейски как раз и означает "лобное место", т. е. место «черепа».

175

В традиционном изображении православного Креста происходит наложение двух перспектив: нижняя горизонтальная перекладина наклонена слева направо и сверху вниз, что подчеркивает правую и левую стороны относительно распятого Христа. Одновременно с этим расположение копья Лонгина и трости с уксусной губкой соответствует взгляду наблюдателя, и в этом случае весенний знак — солнечная трость — оказывается слева от Спасителя, но справа от зрителя, а «осеннее» копье наоборот. Такого рода перестановки часто встречаются в группах символических изображений, так как со временем однозначное понимание инициатического содержания всей картины и ее отдельных элементов утрачивается. Кроме того данное расположение становится совершенно логичным применительно к суточному симво-

лизму, где солнце двигается по часовой стрелке, а не против нее как в годовом круге.

176

Символическим синонимом копья может служить также стрела или игла. На этом основании можно было бы сделать множество важных выводов относительно истинного содержания ряда мифологических сюжетов и преданий, православных или относящихся к русскому фольклору. Но данная тема слишком обширна и выходит за рамки настоящей работы.

177

В индуизме сходный сюжет описывается в мифе о выпивании богом Шивой яда калакуты, который хранился на дне мирового океана и грозил уничтожить Вселенную. Вообще говоря, вопреки внешней стороне вещей, с символической точки зрения, грозный индуистский Шива гораздо более соответствует христианскому Исусу, нежели «благостный» Вишну, хотя в данном случае речь идет только о типологическом сходстве и ни в коем случае не об отождествлении.

178

Оно играет важную роль в средневековых эзотерических легендах о Святом Граале. Подробнее см. Evola Julius "Il mistero del Graal", Roma, 1972 и перевод первой части этой книги на русский в ж-ле "Милый Ангел", № 1, Москва, 1991.

179

В православной иконописи на этом основании Гора считается символом Святого Духа. Также существует образ "Гора нерукосечная", где изображена Дева Мария, держащая гору.

180

Любопытно, что фонетическое (и этимологическое) сходство слов «гора» и «город» наличествует не только в русском языке, но и во многих других индоевропейских языках. Так, можно упомянуть немецкие «Burg» ("город") и «Berg» ("гора"), также сходство латинского «urbs» ("город") и «urium» ("пустая горная порода"). Это последнее слово близко греческому «oroV», «гора». Кстати, греческое «oroV» ("гора") подобно другому греческому слову «orisma» (дословно, "огороженное место", предел"), равно как и в русском языке слово «огораживать» является однокоренным со словом «гора».

181

В руническом календаре соответствующая руна носила название «ur». Возможно, что отголоски этого древнейшего, «довавилонского» слога сохранились в индоевропейских названиях «горы» — в русском «гора» [g+or(ur)], немецком «Burg» [b+ur+g], греческом «oroV» [or(ur)+os], латинском «orbs» [or(ur)+bs] и т. д.

182

Дословно «украшение», от того же корня «космос», "мир".

183

В том смысле, в каком этот термин встречается у св. апостола Павла: «эллинская» значит «манифестационистская», предполагающая прямую «эманационную» божественность космоса, непосредственно соединенного с Принципом.

184

Тот факт, что язык становится носителем Божественного Откровения преображает его природу, возводит к изначальному райскому состоянию, предшествовавшему Вавилонскому смешению. Происходит воцерковление языка. Русский язык в его церковнославянском варианте, став богослужебным, также был духовно преображен, и в некотором смысле, возведен к архетипу.

185

"Став же Павел посреде Ареопага, рече, мужие афинейстии, по всему зрю вы аки благочестивые. Проходя бо и соглядая чевствования ваша, обретох и капище, на немже бе написано, неведомому Богу. Егоже убо не ведуще (благолепне) чтете, сего аз проповедую вам." Деяния апостолов, XVII, 22–23.

186

Это можно соотнести и с тем, что мы сказали выше относительно сакральной формулы «аллилуйя».

187

Каким бы «диким» подобное утверждение ни казалось современному атеизированному, скептическому сознанию, оно справедливо для любых традиционных воззрений. Крайне важен с инициатической точки зрения сюжет о "заключении пророком Илией неба" и о том, что он, после обращения вдовицы, снимает с неба свое проклятие и попускает выпасть осадкам. Тема "заклинания небес" относится к древнейшим архаическим аспектам Традиции.

188

Вплоть до сегодняшнего дня у немцев пятница называется «Freitag» от Фрейи, а у французов — Vendredi, дословно "день Венеры" и т. д.

189

В качестве предположения некоторые авторы, в частности, академик Рыбаков, выдвигают гипотезу о том, что ей могла бы быть Мокошь. Но это не так уж и важно, поскольку в данном случае одно неизвестное просто заменяется другим неизвестным, раз о Мокоши мы практически ничего не знаем.

190

Указ. соч.

191

Подробнее об этом см. А.Дугин "Гиперборейская теория", глава XIV, где разбирается значение этого символа в исламском эзотеризме. А также Herman Wirth указ. соч.

192

По реконструкции Вирта древнейший арктический «райский» год делился на 72 недели по 5 дней в каждой, что составляло 360 дней (как 360 градусов круга). В дополнение к этому перед "зимними святками", "зимним солнцестоянием" добавлялась еще одна «ладонь», — 5 пальцев-дней, — соответствующая самой Великой Матери, 5 ее аспектам или 5 планетам. Крайне любопытен в этом смысле древне-русский мотив вышивок, чью календарную природу совершенно верно распознал академик Рыбаков (рисунок в книге "Язычество древних славян" и его интерпретация там же). Более подробно на эту тему см. А.Дугин "Мистерия Евразии", указ. соч., глава "Россия — Дева Солнечная".

193

Совершенно необязательно видеть в этом сельскохозяйственный «натурализм». Дело в том, что сам хлеб имел особое сакральное, символическое значение в индоевропейской традиции, а в христианском контексте он вообще стал прообразовательным веществом Божественной Плоти Спасителя. Поэтому не сельскохозяйственный цикл лежит в основе древних преданий, но сакральное знание о глубинных символических соответствиях между природной и духовной сторонами бытия.

194

Четвертый пост — Петров — приходится на летнее солнцестояние, и имеет иное значение, радикально отличное от трех других постов, что видно уже из того факта, что он не приурочен ни к одному из двунадесятых праздников и не связан с двумя верховными лицами православной традиции — с Сыном Божьим и Девой Марией. Однако показательно, что всего православные имеют 4 поста (не считая нескольких однодневных), что строго соответствует Великому Кресту священного года.

195

Заметим, что в настоящее время этим трем точкам действительно соответствуют три формы измерения времени: осеннее равноденствие — церковное Новолетие, зимнее солнцестояние — гражданский Новый Год, весеннее равноденствие — пасхальный литургический цикл.

196

К Римлянам, XVIII, 19

197

См. Часть II. Глава 12

198

Сами апостолы являются проповедниками по преимуществу, но в сюжете Воскресения именно женам-мироносицам (которые отождествляются с тремя аспектами Богородицы) ангел, сидящий у пустого гроба Господнего, дает инициатический наказ: "проповедети апостолам" (см. стихиры Пасхи). Иными словами, Дева Мария первой проповедует тайну Воскресения тем, кто впоследствии станут главными благовестниками этого величайшего метафизического события. Поэтому вполне справедливо назвать Пречистую Деву первым из апостолов.

199

От Иоанна XIX, 26–27: "Исус же видев Матерь, и ученика стояща, егоже любляше, глагола Матери Своей, жено, се сын твой. Потом глагола ученику, се мати твоя".

200

Относительно символизма числа 72 можно также напомнить его календарный смысл в древнерусских вышивках: 72 недели по 5 дней. См. предыдущую Часть.

201

"Егда разделяше Вышний языки, яко разсея сыны Адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих". (Второзаконие, XXXII, 8.) Св. Иоанн Златоуст комментирует это место из Ветхого Завета следующими словами: "Это значит: страны Вселенной Бог распределил между ангелами; например, одному ангелу одну страну, другому другую, чтобы на эту неодушевленную природу солнца, луны, звезд, земли и моря надеть узду для пользования ими смертному человеку." "На вочеловечение Господа нашего Исуса Христа". (Иоанн Златоуст «Творения», т.8.)

202

"Говорение на языках" является эсхатологическим завершением Вавилонского смешения, преодоление множественности наций в единстве Соборной Церкви. В некотором смысле, это тождественно реставрации Изначального Языка, бывшего некогда единым для всего человечества. Эзотеризм называет его "языком птиц" или "языком ангелов". В данном контексте снова следует упомянуть труды профессора Германа Вирта, который через исследования «палеоэпиграфики», древнейших форм письменности, рисунков и наскальных изображений пришел к реставрации общей структуры Изначального Языка, связанного со Священным Годом и естественным строем космоса. Вирт не обращался прямо к христианской традиции, но при сопоставлении его открытий со структурой православной литургии, символики и догматов поражает практически полное совпадение модели Изначального Языка, предложенной Виртом, с логикой христианского учения, ритмом праздников, провиденциальной семантикой и фонетикой имен главных персонажей евангельского повествования. См.

также А.Дугин "Гиперборейская теория", указ. соч.

203

Именно на этом соображении была основана традиционная христианская сакральная география, видящая историю народов и государств в оптике одновременно космического и церковного домостроительства. Это также фундамент особой христианской сотериологической этнологии. К сожалению, полноценное изложение данных аспектов православной традиции нигде в законченной форме не встречается, но на основании внимательного исследования православного предания, житийных циклов и святоотеческого наследия нетрудно выявить главные параметры этой эзотерической православной дисциплины.

204

Такое почитание нескольких святых связано с различными факторами: поминание разных людей, имевших одно и то же имя, наложение друг на друга житийных традиций разных поместных церквей и т. д.

205

См. "Слово на вочеловечение Господа нашего Исуса Христа", указ. соч.

206

См. по этому поводу: Николаев "В поисках за Божеством", СПб, 1910.

207

По этому поводу мы достаточно подробно высказались в Части II главы 10–13.

208

"И виде небо отверсто, и сходящ нань сосуд некий яко плащаницу велию, по четырем краем привязан, и низу спущаемь на землю. В нем же бяху вся четвероногая земли и зверие и гади и птицы небесныя: И бысть глас к нему, востав, Петре, заколи и яждь". Деяния апостолов, X, 11–12.

209

Это разделение архетипически представлено также в сюжете с Марфой и ее сестрой Марией Магдалиной, где Марфа олицетворяет действие (экзотеризм), а Мария — созерцание (эзотеризм). Такое же деление существует и в монашеском делании: есть путь прямого подвижничества, чистой аскезы, путь внешнего делания, а есть путь «исихазма», «созерцания», "молитвы Исусовой", внутреннего преображения. История Афона изобилует типичными рассказами о встрече обычных подвижников-ревнителей со старцами-исихастами и об удивлении первых относительно необычности пути "сердечного делания" вторых.

210

"Рече же к нему Господь, иди, яко сосуд избран мне есть сей, пронести имя мое пред языки и цармии и сынми Израилевыми." Деяния апостолов IX, 15. Обратите внимание, что в этом обращении Бога к христианину Анании, понуждающем его идти к Савлу, «языки» поставлены на первое место, а "сыны Израилевы" на последнее.

211

Фигура Луки регулярно появляется во всех вопросах, связанных с противостоянием иудеохристианских и собственно христианских (православных) тенденций в Церкви. Так, он играл важнейшую роль в ходе иконоборческой ереси, так как его апостольский авторитет был одним из главных аргументов защитников иконописи. Именно Луке, по преданию, принадлежит первая рукотворная историческая икона — образ Богоматери. Иконоборчество было типичным проявлением креационистского духа в христи-

анстве, коренящегося в строгом и последовательном иудаизме. Идея изображения Бога была для иудеохристиан синонимична «язычеству», «эллинству» и «манифестационизму». Победа защитников иконописи, особенно ярко выраженная в Восточной Церкви, была догматическим закреплением эзотерического измерения Православия, и не случайно развитие иконописи практически неотделимо от развития исихазма. См. Успенский Л.А. " Богословие иконы Православной Церкви", Москва, 1989

212

У многих православных авторов именно Иоанн выступает как образ эзотерической Церкви, а Петр — экзотерической. Иоанн Златоуст дает паре Иоанн-Петр очень интересную трактовку, утверждая, с одной стороны, духовное превосходство Иоанна над Петром, но объясняя тот факт, что именно Петру, а не Иоанну и не другим апостолам были вверены Спасителем ключи от Царства Небесного, общей кенотической ориентацией Бога, всегда избирающего неимущего, обделенного, грешного перед лицом богатого, счастливого, праведного! Однако в своем слове "О разбойнике" Иоанн Златоуст, следуя той же логике кенотической "предпочтительности малого", противопоставляет самому Петру "доброго разбойника", который, будучи уже совершенно ничтожным и невежественным при жизни, первым сподобился войти со Спасителем в рай.

213

В Деяниях говорится, что из-за него у Павла возник спор с Варнавой.

214

Откровение Иоанна Богослова II, 8: "и хулы глаголющихся быти иудеи, и не суть, но сонмище сатанино."

215

Деяния апостолов, I, 20

216

От Иоанна, XIII, 27.

217

Об этом прямо говорит Иоанн Златоуст в "Беседах на Деяния Апостольския" (III, 3), сопоставляя участь Иуды Искариота и судьбу иудеев: "добро бы было ему (Иуде — А.Д.), аще не родился бы человек той" (От Матфея, XVI, 24). Это же самое можно приложить и к иудеям, потому что, если бывший вождь подвергся такой участи, то еще с большею справедливостью должны были испытать ее эти люди. [...] Это запустение (речь идет о "месте крови", Акелдама, см. выше — А.Д.), — если внимательно вникнуть в дело, — служит уже началом иудейского запустения. Известно, что иудеи губили себя голодом и многих умертвили, и что город их обратился в кладбище для чужестранцев, для воинов: им не позволяли погребать умерших, потому что их считали недостойными погребений."

218

Важно, что, согласно преданию, архангел Михаил стал главой ангелов после падения денницы, который был первым творением Божиим и предводителем ангелов до своего низвержения. На уровне священной истории это может означать, что евреи преемствовали свою традицию от какого-то иного, более древнего народа, который позже деградировал и впал в идолопоклонство, в «эллинство».

219

"Сей (Иуда — А.Д.) убо стяжал село от мзды неправедныя, и ниц быв проседеся посреде, и излияся вся утроба его. И разумно бысть всем живущим во Иерусалиме, яко нарещися селу тому своим их языком Акелдама, еже есть село крове". Деяния апостолов, I, 18–19.

220

По этому поводу см. Guenon Rene "Le Roi du monde", указ. соч.

221

В христианской традиции аналогичная концепция изложена у Дионисия Ареопагита применительно к ангельской иерархии. Описывая ангельское существование, Дионисий говорит о трех видах «движений», присущих ангелам. Первое движение — "простирание ниц перед Ликом Господа" (это соответствует созерцанию и жречеству). Второе движение — «стояние», сохранение вертикального положения (это соответствует чистому действию самоутверждения и воинству). Третье движение — служение и забота о нижних существах иерархии (соответствует экстравертному действию и производителям среди людей).

222

На этом основании, индусы распределяли касты относительно трех «гун», основополагающих качеств реальности, следующим образом: жрецы соответствуют гуне саттва, т. е. «свет», чистое бытие", вертикаль, концентрация; воины — гуне раджас, «волнение», движение, экспансия, расширение, горизонталь; а производители — смеси той же гуны раджас с гуной тамас, а тамас есть «тьма», инерция, движение вниз, гравитация, тяжесть, косность, масса. Отсюда видно, что производители третьей касты лишь затемняют примешанной к ним гуной тамас динамическую гуну раджас. Подробнее об этом см. А.Дугин "Пути абсолюта", указ. соч.

223

См. Guenon Rene "Autorite spirituelle et pouvoir temporel", Paris, 1929

224

Строго говоря, оно не только вечно, но предвечно, хотя такое разграничение имеет отношение почти исключительно к креационистским традициям, и особенно к христианству.

225

Совершенно нелепо, в частности, выглядит утверждение Юлиуса Эволы, яростного защитника гибеллинского идеала, относительно того, что "у славян никогда не было традиции" ("Языческий Империализм", Москва, 1994), тогда как, напротив, именно у славян — у русских — мы исторически встречаем чисто гибеллинское социальное устройство, существовавшее в течение долгих веков. Кажется, что европоцентризм и латинское высокомерие дурно сказываются даже на самых светлых и антизападных традиционалистских умах. Подробнее об этом статья A. Dughin "Julius Evola e il tradizionalismo russo", in "Futuro Presente", Roma, 1995.

226

Возможно, тезис Гераклита о том, что "война является отцом вещей", относится именно к этому аспекту космоса.

227

Вырождение воинского типа общества может привести к еще более радикальным последствиям, нежели языческая тирания. Так, утверждение примата действия над созерцанием чревато последующим утверждением примата грубого действия (физического) над тонким (психическим), что подводит нас вплотную к новейшим коммунистическим доктринам.

228

Полностью по церковно-славянски весь текст о пришествии антихриста и Удерживающем: "Да никтоже вас прельстит ни по единому же образу: яко аще не приидет отступление прежде, и откроется человек беззакония, сын погибели, противник и превозносяйся паче всякого глаголемого бога или чтилища, якоже ему сести в церкви Божией аки бога показующе себе, яко бог есть. Не помните ли, яко еще живый у вас, сия глаголах вам. И ныне удерживающее весте, во еже явитися ему в свое ему время. Тайна бо уже деется беззакония, точия держай ныне, дондеже от среды будет: И тогда явится беззаконник, его же Господь Исус убиет

духом уст своих, и упразднит явлением пришествия своего". "Второе к Солуняном", II, 3–8. Обратите внимание на то, что церковнославянский текст употребляет два однокоренных слова «удерживающее» и «держай» вначале как собирательное понятие, затем как персонифицированное. Это можно сопоставить с Православной Империей ("удерживающее") и самим Императором, Василевсом, Царем ("держай").

229

Термины «самодержец», т. е. «держатель» и «держава» (как бы продление царственной личности Царя на всех подданных) в православном сознании самым прямым образом связывались с этим эсхатологическим моментом из "2-го Послания апостола Павла к Фессолоникийцам".

230

Связь этих сюжетов с темой Империи разобрана у Эволы в "Тайне Грааля". См. Evola Julius "Il mistero del Graal", Roma, 1972. На русском первая часть книги опубликована в ж-ле "Милый Ангел", № 1, 1991.

231

Говоря о «кастах» мы имеем в виду не кастовый институт в чем-то аналогичный индуизму, какого в православном мире никогда не существовало, но то основополагающее соотношение между священством и воинством или Царствием и Царством, о котором мы писали выше.

232

"И ведех ангела сходяща с небесе, имеюща ключ бездны, и уже велико в руце своей. И ят змия древнего, иже есть диавол и сатана, и связа и на тысящу лет. И в бездне затвори его, да не прелстит ктому языки, дондеже скончается тысяща лет: и по сих лет подобает ему отрешену быти на мало время". Апокалипсис II, 1–3. И ниже: "И егда скончается тысяща лет, разрешен будет сатана от

темницы своея, и изыдет прелстити языки сущыя на четырех углех земли." Там же, XX, 7–8.

233

Это прекрасно понимали все серьезные историки Русского Православия, указывавшие на мрачный и апокалиптико-катастрофический характер учения, высказанного старцем Филофеем, который лишь гораздо позднее исчез в оптимистических тонах державного утверждения политической независимости России. Причем параллельно смене тональности с мрачной на светлую богословское значение "тысячелетнего царства" в православном вероучении стиралось, а православная симфония властей нарушалась. См. Флоровский Г."Пути русского богословия", Вильнюс, 1991 (Репринт изд. Париж, 1937)

234

Беспоповство — ветвь староверческого движения (мажоритарная), отрицающая священство никонианской церкви как «порченное» и за отсутствием подлинного «старообрядческого» священства вообще отказывающаяся от него. Нетовщина, нетовцы (иначе "Спасово согласие") — часть староверов-беспоповцев, отвергающих не только священство, но и все таинства и даже молитвы. С точки зрения нетовцев, люди сами по себе в последние времена уже никак не могут стяжать спасения, и им остается надеяться только на «немотивированную» милость Христа. Сходство русского старообрядчества с германским и, шире, европейским протестантизмом подчас доходит до деталей. Активной была также социальная роль староверов в становлении русского капитализма, что соответствует социальной функции западного протестантизма, прекрасно и убедительно описанной немецким социологом Максом Вебером. Аналогичного серьезного исследования русского старообрядчества в его социальном аспекте, насколько нам известно, увы, не существует (хотя после книг Вебера задача представляется довольно простой с методологической точки зрения).

235

Говорить о Москве-Третьем Риме после того, как Петр Первый перенес столицу Руси в Санкт-Петербург, невозможно даже по самым внешним, немистическим причинам. Показательно, что за все время правления Романовых после Петра, с одной стороны, столицей была не Москва, а с другой, патриаршества на Руси не существовало. Иными словами, как бы мы не взглянули на этот период от Петра до большевицкой революции, с позиции полноценной православной доктрины он был абсолютно нелегитимен. Само название новой столицы несло в себе указание на святого Петра, что вместе с географическим положением этого города и его культурно-политическим значением однозначно свидетельствовало о западной ориентации. Иными словами, с чисто правовой точки зрения, староверы были совершенно безукоризненны в своей абсолютно негативной оценке всей послепетровской эпохи.

236

Об этом мы говорили в главе 26 "Таинство Брака".

237

Очень интересна в этом отношении история одной современной секты, вышедшей из недр радикально-антисоветской Истинно Православной Церкви и получившей название "Богородичное Братство" или "Церковь Третьего Завета". Не ставя под сомнение откровенной еретичности ее доктрины и оставив в стороне довольно прагматическое и совсем уже непоследовательное «заигрывание» с католичеством, следует сказать, что в текстах "богородичных братьев" есть множество глубинных эзотерических деталей относительно таинственного аспекта православного учения. Надо также заметить, что у истоков этой секты стоит одна из ветвей русского исихазма (скорее всего, утратившая полноту и гармоничность всей эзотерической доктрины, но сохранившая фрагменты инициатического знания и некоторые оперативные техники). В принципе, сам изначальный откол ИПЦ от РПЦ основывался на той же логике, что и большой старообрядческий раскол XVII века — утверждение о «порче» и десакрализации конформирующей со светскими властями Церкви, только на сей раз речь шла уже о большевиках. Члены "богородичного братства" говорят о особых богородичных ангелах (проблема третьего выбора), о таинстве царства Богородицы над Россией (понимание

эсхатологического смысла обретения "Державной"), о специфике наступающего царства Святого Духа, Третьего Царства, о таинственной природе Мельхиседекового священства — т. е. о тех темах, которые свойственны как раз православному эзотеризму. В искаженной и часто совершенно неадекватной форме мы имеем здесь дело с очень интересным мистическим течением, сквозь которое можно различить глубинные и потаенные истины инициатических сфер русского Православия.

238

Рассматривать современный этап истории в какой-то иной форме и оставаться христианином можно лишь при отрицании священной значимости византийского периода и отказываясь отождествлять этот период с "тысячелетнем царством". Такая позиция характерна для современного католичества, которое в вопросах священной истории фактически солидарно с иудаизмом и допускает "тысячелетнее царство" как аналог иудейского «шабата», т. е. событие будущего, а не прошлого.

239

Каббала учит о двух колоннах сефиротического древа — правой и левой. Первая называется «Хесед», «милость», и символизирует рай, а вторая — «Гебура», «сила», и символизирует ад (иногда вместо слова «гебура» применительно к той же сефире употребляется термин «пахад», дословно означающий "страх").

240

См. Глава 11. "Злой Демиург (первый экскурс в гностические доктрины".

241

То же самое выражение — "Свершение всех Свершений" (погречески "teleton teleth") — встречается у Дионисия Ареопагита применительно к Евхаристии.

242

Св. Григорий Палама «Беседы», Москва, 1994. 3 т.

243

Только в каббале, иудейском эзотеризме, есть нечто, напоминающее «эллинское» толкование эсхатологической тематики: это доктрина «гилгул», «возвращения» или «круговращения», основанная на символическом и инициатическом объяснении видения пророка Иезекииля. В ней речь идет об эманации душ из божественного древа сефирот и о возвращении их на прежнее место в мессианскую эпоху. Однако, как и вся каббала, это никак не вписывается в нормы специфически иудейской традиции и противоречит креационизму и всему строю иудаизма.

244

Более подробное рассмотрение этого явления в рамках христианства и, более узко, применительно к специфической роли апостолов в одном случае, и к основополагающим типам людей — в другом, см., соответственно, в главе 40 и в части VII.